

HASHAGEN, JUSTUS

Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte ; 6,2

## **Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker**

Teubner  
Leipzig  
1900

# LEIPZIGER STUDIEN

## AUS DEM GEBIET DER GESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN

VON

G. BUCHHOLZ, K. LAMPRECHT, E. MARCKS, G. SEELIGER.

---

VI. BAND, 2. HEFT:

JUSTUS HASHAGEN: OTTO VON FREISING ALS GESCHICHTSPHILOSOPH  
UND KIRCHENPOLITIKER.



LEIPZIG,  
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.  
1900.

~~5 5 / 2.~~

# OTTO VON FREISING

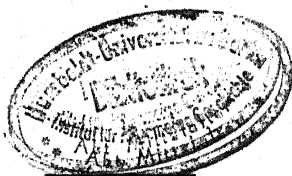
ALS GESCHICHTSPHILOSOPH  
UND KIRCHENPOLITIKER.

VON

JUSTUS HASHAGEN.



LEIPZIG,  
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.  
1900.



Hervorgegangen aus dem historischen Seminar an der Universität  
Leipzig: Professor Lamprecht.



ALLE RECHTE,  
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.



# Inhalt.

---

<b>I. Einleitung.</b>		Seite
Überblick über Leben und Werke Ottos von Freising . . .		1—6
<b>II. Philosophie.</b>		
1. Ottos philosophisches Interesse . . . . .		6
2. Seine Wertung der Philosophie . . . . .		6—10
3. Ansätze zu einem System . . . . .		10—16
4. Philosophie und Geschichte . . . . .		16—17
Anhang: Hugo von St. Viktor als Quelle Ottos . . . . .		17—22
<b>III. Geschichtsphilosophie.</b>		
1. Allgemeine Ansicht vom Laufe der Welt: christlicher Pessimismus . . . . .		22—34
Anhang: Der Titel der Chronik . . . . .		34
2. Einteilung des historischen Stoffes . . . . .		34—42
Anhang: Wertung der römischen Geschichte . . . . .		42—44
3. Zweistaatentheorie . . . . .		44—69
4. Gott und die Weltgeschichte . . . . .		70—72
<b>IV. Staat und Kirche bei Otto.</b>		
1. Geschichtsphilosophie und kirchenpolitische Lehre . . . . .		72
2. Verhältnis zur Publizistik der Vergangenheit . . . . .		73—77
3. Verhältnis zu den zeitgenössischen Doktrinen . . . . .		77—82
4. Stellung zu Staat und Kirche in der Vergangenheit: Beurteilung der Papstgeschichte . . . . .		82—86
5. Interpretation der theoretischen Auslassungen über das Verhältnis von Staat und Kirche . . . . .		86—95
6. Kirchenpolitische Stellung in der Gegenwart . . . . .		95—97
<b>V. Schluss.</b>		
Rekapitulation. — Allgemeine Bemerkungen . . . . .		97—99

---



Von jeher hat man unter den großen Historikern des deutschen Mittelalters dem Bischofe Otto von Freising eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Lange Zeit war auch hier das Interesse auf Untersuchungen über den historischen Wert seiner Schriften u. ä. beschränkt geblieben. Was ihn aber zu der eigenartigsten Erscheinung in der damaligen Historiographie macht: daß er es versuchte, das historische Material geistig zu durchdringen, an ihm eine Geschichtsphilosophie<sup>1)</sup> zu lehren, hat bisher noch keine zusammenfassende Darstellung erfahren, wenn sich auch in der bis jetzt vorliegenden umfangreichen Litteratur wertvolle Einzeluntersuchungen über diesen Gegenstand finden.

Ein Blick auf Ottos Leben und Werke wird zunächst zeigen, was ihn zum Geschichtsphilosophen befähigte.

## I.

1. Die Geburtszeit Ottos ist nicht genau anzugeben. Jedenfalls muß sie in die Zeit von 1111 bis 1115<sup>2)</sup> fallen. Seine Eltern waren Liutpold III., Herzog von Österreich, und Agnes, die Tochter Heinrichs IV., die in erster Ehe mit dem Staufer Friedrich, dem Großvater Barbarossas, verheiratet gewesen war. So gehörte Otto zu einem der wichtigsten deutschen Herrschergeschlechter, den Babenbergern. Bei der deutschen Königswahl von 1125 war sein Vater mit vorgeschlagen worden.<sup>3)</sup>

Zu diesem Vorzuge einer edlen Abstammung gesellte sich bei Otto eine tiefgreifende wissenschaftliche Bildung. Es waren die Zeiten des ersten Eindringens der dialektischen Studien in Deutschland. Schon aus dem Anfange des elften Jahrhunderts wissen wir, daß viele Bayern den Lanfranc im Kloster Bec hörten.<sup>4)</sup> Wir finden später einen Niedersachsen aus dem Kloster Hadmersleben durch das reiche wissenschaftliche Leben Frankreichs derart gefesselt, daß er, soviel man weiß, nicht wieder in die Heimat zurückgekehrt ist. Es ist

1) Es bedarf nach den Ausführungen von Flint S. 2—8, Rocholl S. 4 keiner Rechtfertigung dieses Ausdrucks. 2) Wilmans, Vorrede S. 85. 3) Juritsch, Babenberger S. 137. 4) Wattenbach <sup>o</sup>II. s.

der regulierte Chorherr Hugo in der berühmten Schule von St. Viktor zu Paris.<sup>1)</sup> Es bedarf überhaupt keines Beweises mehr, daß Paris die Centrale der damaligen Bildung war.<sup>2)</sup> Sie ist nun auch von Otto aufgesucht worden. In den Jahren 1128 und 1133 hat er sich in Paris aufgehalten.<sup>3)</sup> Aber wir wissen nicht, welcher Schule er angehörte oder welche Lehrer hier ihren Einfluß auf den jungen Mann ausgeübt haben. Eine Klosterneuburger Notiz, daß er die Studienzeit, die er in Aussicht genommen, absolviert habe, kann uns für die Mangelhaftigkeit der Nachrichten nicht entschädigen.<sup>4)</sup>

Als Otto sich im Jahre 1133 zusammen mit fünfzehn anderen Klerikern<sup>5)</sup> auf dem Rückwege in die Heimat befand, trat das Ereignis ein, welches wir in Rücksicht auf seine historischen und geschichtsphilosophischen Versuche für das wichtigste seines reichen Lebens halten müssen: Otto wurde Mönch in dem Cistercienserkloster Morimund in der Champagne<sup>6)</sup>, das man zum Nachtquartier ausersehen hatte. Es war zusammen mit Clairvaux 1115<sup>6)</sup> gegründet worden und gehörte zu den vier Tochterklöstern von Cîteaux selbst.<sup>7)</sup> Unsere Quellen sagen nichts über die Gründe, die den von Paris Kommenden in den Cistercienserorden getrieben haben.<sup>8)</sup> Sie wissen nicht einmal etwas von einer wunderbaren „Bekehrung“ des Mannes zu berichten. War es die Organisation oder die Askese des neuen Ordens, welche den plötzlichen Entschluß veranlaßten? Jedenfalls müssen augenblicklich die neuen Eindrücke stärker gewesen sein, als die Pariser. — In der Folge wurde Otto zum Abte in Morimund erhoben.<sup>9)</sup> Und er selbst hat dies Wirken unter dem emporblühenden Orden nicht für eine wertlose Episode gehalten.<sup>10)</sup> Denn Rahewin erzählt uns<sup>11)</sup>, daß Otto, als er seinen Tod nahe fühlte, wieder nach Morimund zurückkam, um „in den Armen der

1) Die deutsche Abstammung Hugos scheint mir nach O. Schmidt S. 7—9 außer Zweifel. Zur ganzen Frage cf. Preger S. 228 f. Kilgenstein S. 11 ff. Liebner S. 17 ff.

2) Wattenbach l. c. S. 7 ff. Mirbt S. 106. Nitzsch, Stauf. Studien S. 327. 331. 343. Harnack III. 7. Lamprecht <sup>2</sup>II<sub>356</sub> III<sub>185</sub>—187. Als Eugen III. von Rom aus über die Orthodoxie Gilberts de la Porrée (s. unten) urteilen soll, verschiebt er das bis auf die Zeit, da er sich in Frankreich aufhalten werde: *propter litteratorum virorum copiam ibidem manentium*: G I<sub>48</sub> S. 54 f. 3) Contin. Claustroneob. Prima SS. IX<sub>610</sub>.

4) Büdinger S. 347 f. vermutet noch, daß zur gleichen Zeit, wie Otto, Reinald von Dassel (cf. Ficker, S. 5—7) und Petrus Comestor (Büdinger S. 350) in Paris studierten. 5) Cont. Claustroneob. l. c. S. 610 f. 6) Deutsch bei Herzog <sup>3</sup>IV<sub>118</sub>. 7) Die „Linea Morimundensis“ umfaßt 214 meist deutsche Klöster: Deutsch l. c. S. 121. Vacandard S. 555. 8) Immerhin ist das Ereignis auffallend: gegen Juritsch S. 144. 9) Wilmans, Vorrede S. 87. 10) l. c. S. 95 wird bemerkt, er sei *intimo ex animo* in den Orden getreten. 11) ed. Waitz <sup>2</sup>1884: IV<sub>14</sub> S. 200.

betenden Brüder“ zu sterben. Und seine letzte Verfügung legt ein deutliches Zeugnis ab für seinen cisterciensischen Geist: er wollte begraben sein: in loco humili, ubi scilicet ab omnibus fratribus calcari debuisset.<sup>1)</sup> Die Untersuchung wird zeigen, wie auch seine Geschichtsphilosophie Spuren dieser Berührung mit dem Orden trägt.<sup>2)</sup>

Die Erfahrungen, die Otto in Frankreich gemacht hatte, wußte er in Deutschland, nachdem er zum Bischofe von Freising erhoben worden war<sup>3)</sup>, zu verwerten. Auf dem Domberge in Freising gründete er, so wird erzählt, dem Aristoteles eine Schule.<sup>4)</sup> Man hat den Berg deshalb später den Mons Doctus genannt.<sup>5)</sup>

Als Freisinger Bischof hat Otto einen hervorragenden Platz unter dem süddeutschen Klerus eingenommen. An der Seite Konrads III. und Barbarossas kämpft er auf dem zweiten Kreuzzuge.<sup>6)</sup> Im Frühlinge des Jahres 1148<sup>7)</sup> hat er die heilige Stadt betreten. Er ist dann einer der wenigen gewesen, die wohlbehalten in die Heimat zurückkehrten. — Der Kreuzzug selbst war ein vollkommener Mißerfolg. Der Sieg der kirchlichen Ideen über Papst und Kaiser, wie er in des h. Bernhards Wirken zu Tage trat<sup>8)</sup>, hatte sich in eine Niederlage verwandelt. Der Kreuzzug, zu dem Bernhard den Papst und den Kaiser fast gezwungen und für den er mit der sicheren Begeisterung eines Propheten einen siegreichen Ausgang verheißsen hatte, war erfolglos verlaufen: gleichsam das äußere Kennzeichen dafür, daß Bernhards Ideen die Lebenskraft nicht mehr hatten, die sie noch kurz vorher beim Schisma Anaklets und beim Prozesse gegen Abälard so glänzend erwiesen. Eine neue Zeit sollte heraufziehen.<sup>9)</sup> Und eben hier begegnen wir der Geschichtsphilosophie Ottos. Man denkt an Augustin, der auch die Geschichtsansicht einer großen Übergangszeit ausgesprochen hatte.

1152 starb Konrad III.: für Otto ein Ereignis von einschneidender Bedeutung. Denn nun wurde mit Barbarossa der Herrscher erhoben, der dem Freisinger Sprengel und seinem Bischofe den lange vermißten Frieden schuf durch den bekannten Entscheid in Sachen Heinrichs (genannt Jasomirgott), des Bruders des Freisinger Bischofs. Es ist das letzte Er-

1) l. c. S. 201. 2) Über Ottos Wirken für die Cistercienser in Österreich s. Juritsch S. 148 f., 157, 166, gegen Giesebrecht IV<sup>395</sup>. 3) Die Chronologie ist unsicher: s. Wilmans, Vorrede S. 87. Gegen ihn Bernhardt S. 69 n. 44. 46. 4) Huber S. 8. cf. das 2. Epitaph Rahewins l. c. S. 203. 5) Huber l. c. Wiedemann S. 104 n. 3. Doch scheint ein großer Brand im Frühlinge 1159 die neue Thätigkeit frühe gestört zu haben: Wattenbach l. c. S. 383. 6) Wilmans, Vorrede S. 89 f. 7) l. c. S. 90. 8) cf. hierzu Nitzsch, Stauf. Studien S. 342. 9) Schilderung bei Nitzsch l. c. S. 338. D. G. II<sup>207</sup> f.

ignis, dessen Otto in seinen historischen Werken gedenkt. Wenige Zeit nachher ist er (22. Septbr. 1158)<sup>1)</sup> in Morimund gestorben.

Schon diese wenigen Angaben über sein Leben, über dessen genaueren Verlauf die bisherige Litteratur unterrichtet<sup>2)</sup>, genügen zum Erweise dessen, daß ein Mann wie Otto — ganz abgesehen von allen litterarischen Einflüssen — in dieser Zeit sehr leicht auf den Gedanken kommen konnte, nach dem Zwecke all der merkwürdigen Ereignisse zu fragen, die er erlebt hatte, ihrer Stellung im allgemeinen Laufe der Welt nachzuforschen, mit einem Worte: zum Geschichtsphilosophen zu werden. Unter dem Eindrucke der Erinnerungen aus Paris und Morimund hat er geschrieben. Es erhebt sich die Frage: Haben bei ihm die letzten den dauernden Sieg behalten?

2. Wir erstaunen über Ottos Arbeitskraft, wenn wir in seinem kurzen, vielbewegten Leben auch noch einer lebhaften litterarischen Thätigkeit begegnen. Im Laufe von fünf Jahren, 1143—1147<sup>3)</sup>, vollendete er sein *Chronicon* (= C), eine allgemeine Geschichte von der Erschaffung der Welt bis auf seine Zeit. Zehn Jahre später, 1157<sup>4)</sup>, unterzog er diesen ersten Entwurf seines Werkes, den er einem Kleriker Namens Isingrim<sup>5)</sup> mit einem Begleitschreiben gewidmet hatte, einer Bearbeitung. In dem neuen Gewande sandte er dann sein Werk an seinen Neffen Barbarossa, der inzwischen Konrads Nachfolger geworden war. Diese zweite Redaktion unterscheidet sich von der ersten durch die Hinzufügung der Nachrichten über den zweiten Kreuzzug. Sonst weist sie jedoch hinsichtlich des allgemeinen Standpunktes keine Änderungen auf. Die allgemeine Tendenz der ersten Redaktion ist eben dem Verfasser so lieb geworden, daß er sie auch für die zweite Bearbeitung ruhig beibehält, obwohl sie der veränderten Zeitlage nicht mehr entspricht.<sup>6)</sup> Die Handschriften der ersten Redaktion sind bis auf wenige Spuren verloren gegangen.<sup>7)</sup>

In dem Briefe, mit dem er sein Werk dem Kaiser übersandte, gab Otto seinem Neffen das Versprechen, auch die Geschichte seiner Zeit zu schreiben, wenn er von ihm das nötige Material erhalte.<sup>8)</sup> Gerne erfüllte der Kaiser diese Bitte<sup>9)</sup>, und alsbald machte sich Otto an die Arbeit. Aber

---

1) Wilmans, Vorrede S. 91. 2) Juritsch, Wilmans, Bernhardi, Huber, Wiedemann u. a. *Rahewin* l. c. S. 198 f. würdigt Ottos bischöfliche Thätigkeit. 3) Wilmans, Vorrede S. 91. 4) Waitz, Vorrede S. XI n. 11. 5) Über ihn Baumann, *N. A.* VI<sup>600</sup>—602. 6) Bernheim S. 34 f. Nitzsch, *Stauf. Studien* S. 340 f. Wilmans, Vorrede S. 92. 7) Wilmans l. c. S. 102. 8) *MGH SS.* XX<sup>116</sup> f. 9) *Gesta ed.* Waitz S. 1—4.

der Tod ereilte ihm, ehe er sie vollendet hatte. Sie trug den Titel *Gesta Friderici Imperatoris* (= G).

Was nun diese Werke vor allen anderen historischen des deutschen Mittelalters auszeichnet, ist die eigenartige Behandlung des Stoffes. Wir haben in ihnen nicht eine trockene Aneinanderreihung der Thatsachen, sondern wir finden einen lebendigen Zusammenhang, der durch gewisse Gedankenreihen hergestellt wird, die Otto teils selbständig, teils nach fremdem Vorbilde verwendet. Er selbst unterscheidet im Prologe zu den *Gesten*<sup>1)</sup> die *plana historica dictio*, die glatt verlaufende historische Berichterstattung ohne Reflexion, von den *altiora philosophica acumina*, zu denen sich seine Darstellung erhebe. Er giebt damit selbst einen Fingerzeig, daß man der Einwirkung dieser Reflexionen auf Darstellung und Auffassung bei einer kritischen Würdigung seiner Werke nachzugehen habe. „Denn der allgemeine Standpunkt des Schriftstellers bleibt immer das letzte Kriterium der Kritik.“<sup>2)</sup>

Im folgenden soll dieser „allgemeine Standpunkt“, d. h. Ottos Geschichtsphilosophie und die mit ihr zusammenhängenden kirchenpolitischen Ansichten, zusammenfassend dargestellt und auf die Quellen geprüft werden. Otto selbst hat auf seine dies Gebiet betreffenden Gedanken einen solchen Nachdruck gelegt, daß seine „historische Forschung“ hinter ihnen teilweise völlig zurücktritt<sup>3)</sup>, die Wichtigkeit jenes „allgemeinen Standpunktes“ erheblich steigernd. Wir haben in der That in Ottos Werken den ersten Versuch, die geschichtsphilosophischen Gedanken, von denen das Mittelalter beherrscht wurde, in der Geschichtsdarstellung selbst zum Ausdruck zu bringen: eine Erscheinung, welche die bisherige Litteratur schon mehrfach gewürdigt hat.<sup>4)</sup>

Auf das Material in der Chronik und in den *Gesten* gestützt, hat die Darstellung der Geschichtsphilosophie Ottos noch eine Vorfrage zu erledigen. Otto hat, soviel wir den Quellen entnehmen können, die wichtigsten Teile seiner

1) l. c. S. 10. 2) Huber S. 114. 3) cf. Wattenbach l. c. S. 274 f.

4) Ich nenne außer Büdinger, Bernheim und Eicken noch Waitz, Schmidts Ztschr. II<sub>111</sub>. Wilmans, Vorrede S. 83 u. ö. Archiv X<sub>133</sub> 140 f. Rocholl S. 31. L. Giesebrecht, Wend. Gesch. S. 338. W. Giesebrecht VI<sub>291</sub>. Lang S. 15 ff. Wattenbach l. c. Lasch S. 114. Grotefend S. 10. Gundlach S. 290 f. Buchholz S. 1. Wadstein, Ztschr. für wissensch. Theologie 38 (1895)<sup>561</sup>. Das Prädikat, das W. Giesebrecht l. c. der Geschichtsphilosophie Ottos beilegt — er nennt sie „optimistischen Idealismus“ —, kann die folgende Darstellung nicht bestätigen. Von Bernheim unterscheidet sie sich durch die häufigere Heranziehung der zeitgenössischen Litteratur. Indem Bernheim von Quellen fast nur Gilbert und Augustin berücksichtigt, würdigt er die zahlreichen litterarischen Eindrücke nicht genug, denen Otto sonst ausgesetzt war.

Bildung in Paris erhalten und sich sein Leben lang das Interesse für die dortigen Studien bewahrt. Welchen Wert legt er ihnen in seinen Werken bei? Wie verarbeitet er das dort Gelernte zu den Anfängen eines Systems? Stehen diese in einem Zusammenhange mit seiner Geschichtsphilosophie?

## II.

1. a) Dafs auch Otto zu den Männern gehörte, die den dialektischen Kämpfen der Zeit mit Interesse folgten, haben die wenigen Daten aus seinem Leben gezeigt. Eben damals begann eine neue Periode in der mittelalterlichen Wissenschaft und besonders in der Philosophie: mit dem Auftreten neuer Autoritäten: des ganzen Aristoteles. Aus Rahewin wissen wir, dafs Otto „fere primus“ einige seiner neu entdeckten Werke, doch wohl aus Paris, mit in die Heimat brachte.<sup>1)</sup>

b) Noch deutlicher zeigt sich Ottos philosophisches Interesse in seinen Werken. Chronik und Gesten bezeugen in gleicher Weise, dafs unser Historiker nicht nur, wie natürlich, für die äufsere Kirchen- und Dogmengeschichte, sondern auch für die Geschichte der Philosophie, soweit man im Mittelalter die selbständige Behandlung einer solchen überhaupt vermuten darf, ein offenes Auge hat. Das beweisen vor allem die noch heute von den Historikern der Philosophie hochgeschätzten Berichte der Gesten über die Prozesse Abälards und Gilberts und über den Bildungsgang Arnolds von Brescia. In der Chronik sehen wir dasselbe. Nicht nur werden des öfteren philosophische Werke citiert<sup>2)</sup>, sondern Otto verweilt auch gerne bei den Schicksalen einzelner Philosophen<sup>3)</sup>. Dafs er auch den Merkur für einen Philosophen hält<sup>4)</sup>, dieser Irrtum scheint in der Zeit allgemeiner gewesen zu sein. Wenigstens findet man ihn auch bei Abälard<sup>5)</sup> und Thierry von Chartres.<sup>6)</sup>

2. a) Was Otto von seiner Philosophie hoffte, gleichviel, wie diese beschaffen war, sagt er im Anschluß an Boethius in dem der Chronik vorangeschickten Briefe an den Kanzler

1) l. c. S. 199. Dazu Prantl II<sub>105</sub>.

2) Cicero: CI<sub>6</sub>. 26 II<sub>19</sub>. 24. 31 (158). 34. 40. 44 (165). Das Citat I<sub>18</sub> aus Orosius I 103 f. — GI<sub>4</sub>. Seneca: CII<sub>40</sub>. Plato: CI<sub>17</sub>. GI<sub>15</sub> (13). Aristoteles: CI<sub>6</sub> II<sub>8</sub>. Ganz abgesehen von den vielen Boethius-Citaten. Die Aristoteles-Citate stammen nicht aus den landläufigen Übersetzungen, sondern gehören vielleicht den neu entdeckten Schriften an: Wilmans, Vorrede S. 96.

3) Sokr., Plato, Aristoteles: CII<sub>8,19</sub>. Epaminondas CII<sub>24</sub> cf. Oros. III 12. Julian: CIV<sub>10</sub>. Seneca: CIII<sub>15</sub> (180). Boethius: CV<sub>1</sub>.

4) CI<sub>16</sub>: magnus philosophus fuit, qui mirae profunditatis philosophicos libros edidit. 5) Theologia Christiana (Werke ed. Cousin. II<sub>375</sub>). Augustin wird als Quelle angeführt. 6) Überweg <sup>2</sup>II<sub>202</sub>.



Reinald von Dassel<sup>1)</sup>, wo er von der Beschäftigung mit ihr als dem *summum solamen vitae* spricht. Aber nicht die Philosophie an sich wird so hoch gewertet. Sondern sie darf ein *summum solamen vitae* nur deshalb genannt werden, weil sie auf eine höhere Weisheit hindeutet und vorbereitet.<sup>2)</sup> Zusammen mit dem Gesetze erscheint die Philosophie als Vorbereiterin auf den Messias.<sup>3)</sup> Otto preist sie hier, weil sie den Menschen die Fähigkeit verliehen habe, „die höheren Lebensvorschriften zu fassen“. Erst so erklärt sich das warme Interesse, das er ihr stets entgegenbringt. Aus diesem Grunde hebt er öfters die Beschäftigung der großen Kirchenlehrer und Heiligen mit der Philosophie gebührend hervor.<sup>4)</sup> Es widerspricht dieser Wertung der Philosophie als einer auf die höhere Weisheit vorbereitenden Wissenschaft keineswegs, wenn er, wie wir sahen, im Verlaufe seiner Darstellung Philosophen und philosophische Studien beleuchtet, die mit dem Christentum zunächst nichts zu thun haben. Aus all diesen Stellen, wo keine apologetische Absicht erkennbar ist, spricht lediglich Ottos Interesse für die Entwicklung einer Wissenschaft, deren Förderung ihm während seines bischöflichen Wirkens in Freising besonders am Herzen lag. Die Aristotelesitate<sup>5)</sup> sind ganz willkürlich ausgewählt und erweisen sich als zufällige Lese-früchte. Sonst aber ist kaum eine Gelegenheit von Otto unbenutzt gelassen, dem Leser die Stellung der Philosophie zum Christentum oft in den äußerlichsten Parallelen vorzuführen.<sup>6)</sup>

b) Von diesen Voraussetzungen sehen wir auch seine Wertung der heidnischen Philosophie im besonderen ausgehen: Plato hat bei Jeremias gelernt<sup>7)</sup>, Seneca einen Briefwechsel mit Paulus unterhalten.<sup>8)</sup> Otto scheut sich nicht, für seine eschatologischen Ausführungen altheidnische Belege zu bieten.<sup>9)</sup> Er

1) S. 117. 2) Cf. im allgemeinen Eicken S. 590 ff. 3) CIII prol. 170<sup>24</sup> ff.

4) Moses: an Isingrim S. 118. Basilius, Gregor von Nazianz: CIV<sup>10</sup> (200). Die Mönche l. c. Dazu cf. die ‚scholia philosophantium‘ der Anachoreten bei Abälard, Theol. Christ. l. c. II<sup>422</sup>. 5) s. S. 6 n. 2.

6) CIII<sup>14</sup>: Paulus, qui alios sapientia praecelebat, omnium prudentissimam totiusque philosophiae fontem adiit: Graeciam. CIII<sup>22</sup>: Justinus, tam nostra quam philosophorum sapientia plenus . . . c. 23 1855 heißt er kurzweg philosophus.

7) CII<sup>8</sup>, obwohl Augustin CD-VIII<sup>11</sup> und de doctr. Christ. II<sup>2843</sup> M<sup>3456</sup> das Gegenteil erweist.

8) CIII<sup>15</sup> (180). Den Seneca habe ja auch Hieronymus unter ‚unser Bürger‘ aufgenommen: l. c. CII<sup>40</sup> 162<sup>43</sup> f. heißt es von ihm: non tam philosophus, quam christianus dicendus . . .

9) CVIII<sup>8</sup>: Plato und Josephus. Nach c. 11 haben von der Auf-erstehung auch die antiqui patres prophetico spiritu gehandelt.

ist überzeugt, daß Plato die ganze christliche Wahrheit kannte, allein die Inkarnation ausgenommen.<sup>1)</sup> So wenig er aber die antiken Geister einfach verwirft, so sehr betont er doch ihre untergeordnete Bedeutung. Wer überhaupt die Philosophie überschätzt, wie Origenes<sup>2)</sup> oder Abälard<sup>3)</sup>, erfährt offenen Tadel, und Otto steht nicht an, eine falsch gewertete Philosophie zu den Mitteln zu rechnen, mit denen der Antichrist die sapientes unter den Christen verführe.<sup>4)</sup>

c) Die Würdigung der Philosophie der Heiden als einer propädeutischen Wissenschaft war bei den christlichen Apologeten stets im Gebrauche gewesen.<sup>5)</sup> Augustin hatte gerade Plato für denjenigen erklärt, der dem Christentum am nächsten gekommen sei.<sup>6)</sup> Zu Ottos Zeit herrschten dagegen über diesen Punkt unter den christlichen Gelehrten erhebliche Meinungsverschiedenheiten. Die augustinische Verchristlichung der heidnischen Denker hatte an Abälard einen überzeugten Vertreter gefunden. Nicht nur daß er eine Inspiration dieser Philosophen durch Gott annahm<sup>7)</sup>, sondern er zweifelte auch nicht, daß sie das Dogma der Trinität kannten<sup>8)</sup> und daß sie in ihrem Leben die höchste sittliche, d. h. asketische Vollkommenheit erreichten.<sup>9)</sup> Es ist bekannt, daß er Platos Weltseele im h. Geiste wiederfand.

Hierin sah dagegen der h. Bernhard einen schweren Angriff auf die Eigenart der christlichen Wahrheit. Sein ganzer Orden hat überhaupt erst später im Gegensatze zu den Bettelmönchen wirklich wissenschaftliche Interessen vertreten.<sup>10)</sup> Bernhard selbst ist<sup>11)</sup> durch Gelehrsamkeit nicht sonderlich ausgezeichnet. Um so größer die tiefe Entrüstung über Abälard, die sich in oft maßloser Weise in seinen Briefen äußert.<sup>12)</sup> Abälards Schüler Arnold von Brescia ist ihm schlechtweg der

1) CII<sub>8</sub>. Er habe naturali ingenio die invisibilia per visibilia mundi begriffen. 2) CIII<sub>27</sub>. (187<sub>28</sub> ff.) 3) GI<sub>49</sub> (55).

4) CVIII<sub>4</sub> cf. c. 7 (281). Die wahre Philosophie soll vielmehr per visibilia ad invisibilia vordringen: CIV prol. Anfang. 5) cf. Flint S. 39.

6) CD VIII<sub>9</sub>. Doch vermißt er in den Büchern der Platoniker die Niedrigkeit des inkarnierten Wortes: Confess. VII<sub>9</sub> M 32<sub>740</sub> ff., ähnlich wie Otto, der CII<sub>8</sub> (Schluß) Kenntnis der Stellung Augustins verrät.

7) Introductio ad Theol. I. c. II<sub>22</sub>. Comm. super epist. ad Rom. S. 181 f. Theol. Christ. S. 408 f. 414. Cf. das Dialogfragment 'e libro incerto' das. S. 727—729 und Deutsch, Peter Abälard S. 128 n. 1, 124, 354—359. Reuter, Geschichte der Aufklärung I<sub>186</sub> ff. ist durch Deutsch und Harnack III<sub>321</sub> f. 326 n. 1. 360 n. 1. widerlegt. 8) Theol. Christ. II<sub>414</sub>.

9) I. c. und S. 419. 424, ebenso bei Joh. Saresberiensis, Policraticus, V<sub>17</sub> M 199<sub>582</sub> ff. 10) Deutsch bei Herzog<sup>3</sup> IV<sub>123</sub>.

11) I. c. II<sub>634</sub>. Immerhin ist Ottos Urteil über ihn, GI<sub>35</sub> (44): 'sapientia litterarumque scientia peditus' nicht wertlos.

12) ep. 188 (M 182<sub>353</sub> A f.) 189. 191—193. 330—332. 336. 338 u. ö.

inimicus crucis Christi.<sup>1)</sup> Mit ausgesprochener Tendenz gegen Abälard leugnet er in dem an Hugo von St. Viktor gesandten Traktate „de baptismo“, daß die vorchristlichen Gläubigen Kenntnis von Christo gehabt hätten.<sup>2)</sup> Quid tempori gratiae reservatum sit, non videmus<sup>3)</sup> ist dabei sein Hauptargument.<sup>4)</sup>

In dieser Wertung der Philosophie hat er den eifrigsten Förderer seiner Gedanken in Deutschland, den Propst Gerhoh von Reichersberg<sup>5)</sup>, ganz auf seiner Seite.<sup>6)</sup> Auch für ihn sind die Philosophen die inimici crucis Christi.<sup>7)</sup>

Aber es gab auch Ausnahmen von dieser schroffen Parteinahme für und wider. Vermittelnde Gelehrte traten zwischen die bernhardinische Richtung und ihre Gegner, vor allem Gilbert de la Porrée, dessen Eifer für die Philosophie Otto rühmend erwähnt<sup>8)</sup>, und Hugo von St. Viktor. So wenig der letztere eingestandenermaßen die freie Ansicht Abälards teilt<sup>9)</sup> und so wenig er auch sonst mit Gilbert zusammengeht<sup>10)</sup>:

1) ep. 195 l. c. S. 363 A. Wenn Bernhard auch nicht den propädeutischen Wert der Philosophie erkennt (Sermones in Cant. Cant. 36 M183<sub>967</sub> D 37 l. c. S. 971 C), so spricht er ihr doch den puritatis-veritatisque nitor ab: 41 l. c. S. 985 B. 2) c. 3. 3) l. c. M182<sub>1039</sub> B.

4) Über die äußeren Beziehungen zwischen Bernhard und Otto handelt Büdinger § 3. Ich habe ebensowenig wie Büdinger (S. 338) bei Bernhard eine Hindeutung auf Otto gefunden. Damit ist aber nicht bewiesen, daß von Bernhard her keinerlei Einflüsse auf Otto gewirkt haben. Alle Differenzen zwischen beiden, z. B. auf eschatologischem Gebiete (Büdinger S. 338), in der Geschichtsphilosophie (l. c. cf. unten) und sonst (Bernheim S. 11 f.), brauchen diese Einflüsse nicht verhindert zu haben. Vielleicht hat Otto ohne Kenntnis ihrer Herkunft bernhardinische Gedanken vertreten. Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist die apodiktische Behauptung Bernheims S. 35: „daß Otto keineswegs zu irgend einer Zeit ein Geistesgenosse Bernhards . . . gewesen ist“ nicht haltbar, wie die folgende Untersuchung selbst mangels wörtlicher Übereinstimmungen zeigen kann.

5) Die äußeren Beziehungen zwischen Gerhoh und Otto behandelt Büdinger § 5.

6) Gerhohs Brief an Bernhard im Hist. Jahrb. VI<sub>270</sub> (1147 oder 1148 geschrieben), die beiden Briefe an Otto bei M193, ep. III und XXIII. Sein opusculum contra discipulos Petri Abaelardi wird im Chron. Magni Presbyteri SS. XVII<sub>494</sub> f. erwähnt. Hier hört man auch von einem regen Verkehre Gerhohs mit den Freisingern.

7) Comm. ad Ps. 98 M193<sub>746</sub> A. cf. ad Ps. 64 c. 135 M194<sub>99</sub> C, ad Ps. 659 l. c. S. 124 C. Sie heißen auch die novi disputatores perverso intellectu: ad Ps. 67<sub>16</sub> M l. c. S. 191 C. Cf. Büdinger S. 347.

8) GL<sub>48</sub> (54) 52. Dazu Stöckl I<sub>275</sub>.

9) Liebner S. 55 n. 53. Hugo sagt in seiner Eruditio Didascalica ähnlich wie Otto an Reinald: Summum in vita solamen est studium sapientiae, quam qui invenit, felix est, et qui possidet, beatus: M176<sub>742</sub> D cf. 772 C. In seiner Eruditio Didasc. bespricht Hugo mehrfach die heidnischen Philosophen und ihre Werke, ohne daß sich dabei Parallelen zu CII<sub>8</sub> fänden (cf. besonders S. 767 D). Über Hugos Stellung zur heidnischen Philosophie handeln Hauréau I<sub>424</sub>. Liebner S. 59.

10) Kilgenstein S. 144 f.

zu der schroffen bernhardinischen Haltung kann er sich nicht verstehen. Er könne nicht leugnen, daß die heidnischen Philosophen selbst von der Trinität eine richtige Vorstellung gehabt hätten.

Zu dieser Mittelpartei stellte sich nun unser Historiker, ohne sich darin durch Bernhard irre machen zu lassen. Für seine Geschichtsphilosophie schuf er sich schon hierdurch einen weiteren Blick.

3. a) Es ist verständlich, daß sich bei einem Manne, dessen Interesse für die Philosophie stets lebendig blieb und der im Gegensatze zu einer extremen Richtung ihren Wert sehr hoch schätzte, nun auch Ansätze zu einem philosophischen Systeme finden. Davon zeugt vor allem die Nachricht Enea Sylvios<sup>1)</sup>, daß Otto selbständige dialektische und philosophische Werke verfaßt habe. Aber diese sind nicht erhalten, und so bleiben auch hier die wenigen Briefe und seine beiden historischen Werke die einzigen Quellen. Zu ihrer Ausbeutung wäre es natürlich besonders wünschenswert, zu wissen, welche Lehrer Otto während seines zweimaligen Aufenthalts in Paris gehört hat. Aber hiervon ist keinerlei Kunde auf uns gekommen. Man hat aus den eingehenden Nachrichten, die Otto über Leben, Charakter und Lehre Abälards bringt, ohne äußere Anhaltspunkte geschlossen, er habe zu der Schule dieses zeitweise berühmtesten Lehrers gehört.<sup>2)</sup> Wie ich glaube, mit Unrecht. Denn gerade in Ottos Pariser Jahren, 1128/1133, ist Abälard nachweislich nicht in Paris gewesen.<sup>3)</sup>

Ebenso dunkel sind Ottos äußere Beziehungen zu der Schule von St. Viktor in Paris und ihrem Haupte, dem Sachsen Hugo.<sup>4)</sup> Seit 1115 scheint dieser dauernd in Paris gelebt zu haben.<sup>5)</sup> Während nun aber zwischen Abälards und Ottos Schriften wichtigere (cf. unten) Berührungspunkte nicht vorliegen, wird die Untersuchung wahrscheinlich machen, daß Otto eine Schrift Hugos benutzt hat. Das wäre dann der einzige Grund für die Vermutung, Otto habe der Viktoriner Schule angehört. Wenigstens durch die Chronologie wird

1) Bei Wilmans, Vorrede S. 92 f.

2) Hausrath S. 24, Huber S. 57. 133. Lang S. 9. Wiedemann S. 6. 166. Lüdecke, Programm S. 17 mit Berufung auf den letzten.

3) Abälard war teils in dem Kloster St. Gildas in der Bretagne (Rémusat I 20), teils in seiner Zufluchtsstätte in der Champagne, dem sog. Parakleten (l. c. S. 127), gewesen, teils auf Irrfahrten zwischen beiden (Hausrath S. 121). Erst 1136 ist Abälard nach Rémusat S. 170 wieder als Lehrer in Paris aufgetreten. Ob Otto etwa von Morimund noch wieder nach Paris zurückgekommen ist, wissen wir nicht.

4) Mit dem gelehrten Johann von Salisbury hat Otto ebenfalls wohl keine Berührung haben können. Denn er ist erst 1136 nach Paris gekommen: Dictionary of National Biography 29439 (1892). 5) Liebner S. 22.

diese Beziehung nicht unmöglich gemacht. Die Lücken in der Tradition sind hier um so mehr zu bedauern, als nur durch den Nachweis persönlicher Beziehungen zwischen Otto und einem oder dem andern der großen französischen Gelehrten sein philosophischer Standpunkt völlig aufgeheilt werden könnte, insbesondere seine Stellung in dem großen philosophischen Tagesstreite um die Universalien. Da diese äußeren Beziehungen fehlen, so ist man auf einen Vergleich seiner Schriften mit denen der gleichzeitigen französischen Philosophen angewiesen. Ein solcher Vergleich aber, und wenn er noch so viele Übereinstimmungen erweist, darf über den Mangel jener äußeren Zeugnisse nicht hinwegtäuschen.

b) Immerhin scheinen die Untersuchungen von Prantl<sup>1)</sup>, Bernheim<sup>2)</sup> und Lüdecke<sup>3)</sup> unserm Autor seinen Platz in der Philosophie des zwölften Jahrhunderts für immer angewiesen zu haben. Wir sehen nämlich jetzt durch sie, daß Otto auch hier wie bei der Wertung der heidnischen Philosophie zwischen den Extremen (des Nominalismus und Realismus) vermittelt. Aber er hat diesen Mittelweg nicht selbständig gefunden, sondern, wie die erwähnten Forscher an zahlreichen Stellen nachgewiesen haben, sich vollkommen an die Philosophie des Gilbert de la Porrée angelehnt. Äußere Berührungspunkte freilich sind auch hier nicht nachweisbar. Als Otto in Paris studierte, weilte Gilbert, der dort früher schon zu Abälards Füßen gesessen hatte<sup>4)</sup>, bereits als Lehrer in Chartres.<sup>5)</sup> Und erst 1137, als Otto bereits Cistercienser geworden war, kehrte Gilbert als Lehrer der Dialektik und Theologie nach Paris zurück.<sup>6)</sup> Um so zwingender sind die Parallelen zwischen den Schriften der beiden Männer.<sup>7)</sup> Aus ihnen ist ersichtlich, daß Otto Gilberts Standpunkt in der Universalienfrage teilt. Und

1) II<sup>229</sup> f. 2) S. 8—11. 3) Dissertation, S. 25—27. 4) Berthaud S. 40. 5) seit 1125: l. c. S. 64. 6) l. c. S. 68. 1154 ist er gestorben: l. c. S. 317.

7) Die Parallelen bei Prantl <sup>2</sup>II<sup>229</sup> f., Bernheim S. 8 f. Ich bemerke noch, daß sich das Attribut *solitarius* bei der Gottheit (GI<sup>5</sup> S. 15 f.) bei Gilbert M<sup>641</sup>883 c findet. Selbst ein so nichtssagender Satz wie ‚*Omne quippe quod natum est, ab alio sine dubio originem sumit*‘ (l. c. S. 16) hat bei Gilbert S. 1294 A ein Vorbild. Das Bild vom Körper und der Farbe (l. c. S. 17) ist bei Gilbert mehrfach anzutreffen: 1318 D 1319 B 1321 A f. Die 4 Elemente im menschlichen Körper kennt auch Gilbert S. 1266 B. Anklänge zu dem auch GI<sup>4</sup> gebotenen Citate: ‚*melius est ad summum quam in summo*‘ (l. c. S. 18) vielleicht bei G. 1323 B f. Für GI<sup>55</sup> verweise ich noch auf folgende Parallele: In *naturis* *proprietas* bis *particularis* (S. 62): cf. 1370 D. Nam *individuum* bis *singulare* *individuum* (S. 62 f.): cf. S. 1371 B. Dagegen ist auf Ottos Abhängigkeit in der Behauptung über Gott: ‚*nec substantia proprie dici potest*‘ (GI<sup>5</sup> S. 15) nicht so großes Gewicht zu legen wie bei Bernheim S. 9, weil schon Augustin (*de trinit.* VII, 9 M<sup>42942</sup>) und Abälard (*In d. ad Theolog.* II<sup>89</sup> Theol. Christ. III<sup>479</sup>) die Anwendung des Substanzbegriffes auf Gott bekämpfen.

dieser ist vermittelnd. Gilbert erklärt weder die Universalien für das einzig Reale und die Individuen nur für ihre wechselnden Erscheinungsformen, wie sein Lehrer Wilhelm von Champeaux, noch spricht er ihnen jegliche Existenz ab und erklärt sie für bloße Abstraktionen des menschlichen Geistes, wie Abälards Lehrer Roscellin und andere vor ihm. Weder betont er die substantielle Einheit zwischen universale und individuum so stark, daß das letztere seine selbständige Existenz einbüßt (Realismus)<sup>1)</sup>, noch zerreißt er durch allzu grobe Betonung der Selbständigkeit der Individuen ihren Zusammenhang mit dem universale vollkommen (Nominalismus). Es ist der Standpunkt des vermittelnden Realismus, der die universalia weder ante, noch post rem, sondern in re sieht<sup>2)</sup>: die Universalien haben zwar eine reale, aber nur in den Individuen real werdende Existenz.

c) Diese gilbertinische Ansicht über die Realität der Universalien hat auch auf die Theologie Ottos eingewirkt. Das zeigt sich deutlich in der Trinitätslehre. Otto scheint hier zwar Abälards Ansichten ziemlich genau zu kennen. Denn er führt im Verlaufe seiner Erzählung<sup>3)</sup> Abälards berühmtes Beispiel an, daß die Trinität mit dem Obersatz, Untersatz und der conclusio in der Logik zu vergleichen sei.<sup>4)</sup> Aber er stellt sich nicht auf Abälards Seite, sondern betont gegen ihn die Richtigkeit der Kirchenlehre sehr scharf<sup>5)</sup>, wobei es nun aber für ihn selbst bezeichnend ist, daß in sein Referat über die kirchliche Lehre gilbertinische Termini mit einfließen.<sup>6)</sup>

Mit den übrigen gerade in Deutschland lebhaft ventilerten dogmatischen, besonders christologischen Fragen (Gerhoh von Reichersberg) hat sich Otto nicht beschäftigt. Auch der große Streit zwischen Bernhard und Abälard über des letzteren revolutionäre Ethik (Scito Te Ipsum) hat in den erhaltenen Schriften Ottos kaum eine Spur zurückgelassen.

Anders steht es mit der Eschatologie<sup>7)</sup>, deren Probleme die mittelalterliche und die germanische Welt von jeher zu eingehender Behandlung reizten. Otto hat diesen Fragen ein

1) Cf. Anselm, *Cur Deus homo*: Überweg <sup>8</sup>II<sub>185</sub>. Gilberts Gotteslehre behandelt Berthaud S. 237.

2) Berthaud S. 248. Die genaueren Beziehungen zwischen Gilbert und Otto in einzelnen Vermittelungstheorien bei Bernheim S. 6—9.

3) GI<sub>149</sub> (56). 4) cf. Überweg II<sub>194</sub>.

5) I. c. (55) de sancta Trinitate dicens et scribens tres personas, quas sancta ecclesia non vacua nomina tantum, sed res distinctas suisque proprietatibus (56) discretas actenus et pie credidit et fideliter docuit, nimis adtenuans, non bonis usus exemplis, inter cetera dixit: es folgt das Beispiel vom Syllogismus.

6) . . . suisque proprietatibus. Hierzu Bernheim S. 9 f.

7) Eschatologische Fragen behandelt auch Ottos Brief an Wibald bei Jaffé, *Mon. Corb.* S. 519 f.

besonderes Buch seiner Chronik gewidmet, das er als achttes Buch seiner historischen Darstellung anfügt. Die geschichtsphilosophische Bedeutung dieses Teiles wird uns unten noch beschäftigen. Hier gilt es nur, Ottos Stellung zu einigen der häufiger behandelten eschatologischen Fragen mit Rücksicht auf Vorgänger und Zeitgenossen klarzulegen.<sup>1)</sup>

Das achte Buch zerfällt in fünf ziemlich gleiche Teile mit selbständigem Inhalt:

1. Der Antichrist und die letzten Zeiten vor der Parusie: c. 1—6.
2. Parusie, Weltbrand, Auferstehung: c. 7—14.
3. Das Weltgericht: c. 15—20.
4. Das 'Ende' des Weltstaates: c. 21—25.
5. Das 'Ende' des Gottesstaates: c. 26—35.

Dafs so viele rein theologische Fragen im Anschluß, ja in enger Verbindung mit einem Geschichtswerke behandelt werden, ist bei einem mittelalterlichen Autor nicht auffällig. Wir haben auch sonst Beispiele dafür.<sup>2)</sup> Für Otto haben — von seiner Geschichtsphilosophie noch abgesehen — wieder besonders seine Pariser Studien anregend gewirkt. Denn wir sehen, dafs er ganz ohne Scheu die neue dialektische Methode auf diesen Teil der Dogmatik anwendet, wie dies vor ihm schon besonders Lanfranc gethan hatte.<sup>3)</sup> Das neunte Kapitel beweist diese Thatsache besonders deutlich. Otto wirft hier die Frage auf, wie es sich vereinigen lasse, dafs gewisse Schriftstellen die Ewigkeit der Welt behaupten, während andere sagen, dafs Himmel und Erde vergehen würden. Er löst das Problem, indem er zunächst verschiedene Arten des Begriffes 'transire' (vergehen) aufzählt:

1. de non esse ad esse
2. de esse ad non esse
3. de esse ad aliter esse

und nun zu der Ansicht kommt, dafs beim 'transire' der Welt nicht die erste, sondern die dritte Art gemeint sei; bei coelum und mare handle es sich dagegen um die zweite.<sup>4)</sup>

Für Otto als Historiker und Geschichtsphilosophen mußte ferner die geweisssagte Figur des Antichrists, die auch die

1) Wegen Hugo von St. Viktor cf. den Anhang.

2) Ludwig von Velthem: Lorenz II<sub>13</sub>. Konrad von Halberstadt: I. c. S. 130. 3) Überweg II<sub>168</sub>.

4) Selbständig arbeitet Otto hier nicht, wie folgende Parallelen zeigen: CVIII<sub>9</sub> 283<sub>2</sub> . . . Unde Paulus: 'Praeterit figura huius mundi': figura inquit, non natura. Aug. CD XX<sub>14</sub> 384<sub>3</sub> π: Unde et apostolus ait: 'Praeterit enim figura huius mundi . . .' Figura ergo praeterit, non natura. Cf. c. 16 S. 37<sub>23</sub>—26. — Hugo a St. Vict. M175<sub>526</sub> D: (Question. in epp. Pauli). . . Solutio: Non dicit [sc. Paulus]: praeterit mundus, sed figura mundi. Cf. Erud. Didasc. M176<sub>746</sub> B. Auffallend ist dabei, dafs Otto und Hugo als Gegeninstanz beide Eccl. 1 anführen, was bei Augustin fehlt. Auf

gleichzeitige Litteratur (Bernhard, Gerhoh) beschäftigt, von hohem Interesse sein. Er hat ihr die ersten vier Kapitel des achten Buches gewidmet. Die Etymologie des Namens hat er vermutlich aus Augustin.<sup>1)</sup> Bei diesem<sup>2)</sup> findet sich auch schon die von Otto angeführte<sup>3)</sup> Deutung auf Nero<sup>4)</sup>, ferner auf das römische Reich im ganzen.<sup>5)</sup> Der Antichrist wird sich bei den Klugen dadurch einschmeicheln, daß er auf die Punkte in der Dogmatik hinweist, die der menschlichen Vernunft zuwiderlaufen, bei den Thörichten durch Anpreisung der Fleischeslust.<sup>6)</sup> Man darf vielleicht das erste auf die Otto widerwärtige Behandlung des Dogmas durch die Philosophen, etwa durch Abälard, beziehen. Das letzte könnte gegen die Feinde der cisterciensischen Frömmigkeit gerichtet sein.

Dann wendet sich Otto zu der Erscheinung von Henoch und Elias, die im Kampfe gegen den Antichrist fallen werden. Aber er zeigt hier eine bei diesem so oft behandelten Thema<sup>7)</sup>

dieselbe dialektische Methode geht noch CVIII<sub>28</sub> zurück, wo die Frage, ob die Seligen ein Gedächtnis haben, mit Hilfe einer Analyse der Begriffe ‚scientia‘ und ‚oblivio‘ behandelt wird. Cf. c. 25 über die Leuchtkraft des Höllefeuers. Ähnliche Versuche schon in den *Moralien* Gregors des Großen (Ed. Maur. I 1705): IV<sub>1</sub> 106 D ff. XIV<sub>18</sub> 444 A XVII<sub>9</sub> 539 B ff.

1) CVIII<sub>1</sub>. Cf. Aug. in epist. Joh. Tract. III<sub>4</sub> M 35<sup>1999</sup>. Daß der Antichrist, wie Otto meint, aus dem Stamme Dan kommt, ist bei den Kirchenvätern ein weitverbreiteter Gedanke: Bousset S. 112. Büdinger S. 344. 354 glaubt, Otto habe ihn aus Pseudomethodius (über ihn Bousset S. 31—33). Da er jedoch keine wörtlichen Übereinstimmungen anführt, so scheint mir diese Herleitung bei den zahlreichen patristischen Parallelen bedenklich, selbst wenn Otto an Reinald (S. 117 am Schlusse) den Methodius einmal erwähnt. Über Gerhohs Stellung hierzu cf. Büdinger S. 344.

2) Auch bei ihm ist die Verfolgung des Antichrists die schwerste von allen: CD XVI<sub>24</sub> (142). 3) CVIII<sub>2</sub>.

4) CD XX<sub>9</sub> 393<sub>22—21</sub> gegen die Deutung. Cf. Hugo, quæstion. in epp. Pauli M 175<sup>591</sup>. Dazu Bousset S. 79 ff. 124.

5) CD I. c. 18—21 gegen die Deutung. Von Aug. CD XX<sub>18</sub> ist die Berechnung der Länge der Verfolgung des Antichrists unabhängig. — Zu den ‚nonnulli‘ in CVIII<sub>8</sub> 281<sub>81</sub> gehört aber wieder Aug. CD XX<sub>18</sub> 391<sub>21—23</sub>.

6) CVIII<sub>4</sub>. Wirkungsvoll treten Christus und Antichristus in Gegensatz zu einander: wieder ein uraltes traditionelles Element: Bousset S. 16. Büdingers Methodius-Parallelen (S. 356) stimmen nicht genau.

7) CVIII<sub>5</sub>. Es ist willkürlich, wenn Büdinger S. 355 n. 7 Kenntnis des Muspilli bei Otto vermutet. Er legt sonst S. 334. 339 f. 355 auf dies kleine Kapitel (cf. CI<sub>29</sub>) und seine ‚mystische Bilderreihe‘ überhaupt einen zu großen Nachdruck. Alles Wesentliche (inkl. der Belegstelle Malach. 45) in CVIII<sub>5</sub> findet sich CD XX<sub>29</sub>. Büdinger S. 355 verweist wieder auf Methodius. Da aber Henoch und Elias so wie bei Otto fast in der ganzen patristischen Litteratur auftreten (Bousset S. 136) und Methodius außer den beiden auch noch den Johannes auftreten läßt, was Otto nicht thut, so erscheint auch an dieser Stelle die Benutzung des Methodius zweifelhaft. — Unter Ottos Zeitgenossen behandeln die Frage z. B. Hugo de sac. II<sub>17</sub> M 176<sup>598 B</sup> und Robert Pullus, *Sententie* VIII<sub>2</sub> M 186<sup>978 f</sup>.



(Bernhard, Gerhoh<sup>1)</sup>) recht auffallende Kürze. Es drängt ihn, zu der Hauptthatsache der Eschatologie zu eilen: dem letzten Gerichte. Eben die hier gemachten Äußerungen werden für seine Geschichtsphilosophie heranzuziehen sein.

Auch noch in einem anderen Punkte sehen wir unsern Autor ganz in den Bahnen Augustins. Es ist in der Frage von der Apokatastasis, der 'Wiederbringung aller Dinge'. Auch für Otto hat es zunächst etwas Auffälliges, daß auf zeitliche Vergehen ewige Strafen gesetzt seien.<sup>2)</sup> Er begnügt sich hier nicht damit, zu sagen: *Nos catholicae veritatis normam sequentes . . . reproborum poenas aeternas credimus*. Er weist auch nicht nur darauf hin, daß sich ja die göttliche Barmherzigkeit noch immer darin zeigen könne, daß die Bösen minder hart bestraft werden, als sie es verdienen. Sondern er giebt am Schlusse des Kapitels eine wirkliche Begründung: *Remetietur itaque eadem mensura, qua mensi fuerint homines, dum eis facultate peccandi, non voluntate subtracta, in aeterna maleficiandi voluntate morientibus aeterna supplicia irrogat*. D. h.: weil die Bösen auch in der Ewigkeit den bösen Willen nicht ablegen, werden sie ewig bestraft und nicht etwa nach einer Spanne Zeit 'wiedergebracht'. Eben in diesem Sinne hatte sich in ausführlicher Darlegung Augustin in seinem 'Gottesstaate'<sup>3)</sup> geäußert, und ausdrücklich leugnet er für die Seligen die *voluntas peccandi*<sup>4)</sup>, während Abälard andererseits im Kommentare zum Römerbriefe die Ewigkeit der Höllenstrafen aus der Ewigkeit des bösen Willens erklärt.<sup>5)</sup> Ob er unsern Autor damit beeinflusst hat, vermag ich nicht zu entscheiden.<sup>6)</sup> Nur so viel läßt sich im Gegenteil behaupten, daß in einem wichtigen Punkte, wo Abälard von Augustin abweicht, Otto auf die Seite des letzteren tritt. Während Abälard

1) Comment. in ps. 64 c. 119 M19478A. 2) CVIII<sub>22</sub>.

3) CD XXI<sub>11</sub>—25. 27. Die Auslegung von Ps. 30<sub>20</sub> am Anfange des Kapitels bei Otto giebt Augustin in den 'Enarrationen' zu dieser Stelle M36<sub>229</sub>. Cf. CD XXI<sub>18</sub> 458<sub>28</sub>. Weitere Stellen gegen die Apokatastasis: de fide et operibus c. 15 M40<sub>212f</sub>. Enchir. ad Laur. c. 112 f. l. c. S. 284 f. Dazu Überweg II<sub>128</sub>. Niemann S. 55—58. 4) Enchir. ad Laur. c. 111 l. c. S. 284.

5) ad Rom. 9<sub>9</sub> ed. Cousin II<sub>181</sub>. Auch Scotus Eriugena nimmt diese Fortdauer des bösen Willens an: Stöckl S. 121 ff. Desgl. leitet Hugo die Ewigkeit der Strafen aus der Ewigkeit des bösen Willens her: de sacr. II<sub>18</sub> M176<sub>611</sub> C. Und früher schon hat Gregor der Große in den Moralien VII<sub>52</sub> Ed. Maur. I<sub>285f</sub>. IX<sub>63f</sub>. l. c. S. 331 Cf. und im Dialogus IV<sub>44</sub> l. c. S. 449, besonders D, dieselbe Motivierung angegeben und sich auch sonst gegen die Wiederbringung ausgesprochen: ep. VII<sub>15</sub> S. 458 f. 26 471. Mor. XXXIV<sub>19</sub> 1132 B. Wie will man angesichts dieser Zeugnisse ohne formale Übereinstimmungen ein Abhängigkeitsverhältnis erweisen?

6) Fraglich muß auch bleiben, ob hier Ottos unten zu berührender Pessimismus im Spiele war.

nämlich das sinnliche Ausmalen der Höllenstrafen verwirft<sup>1)</sup>, kann sich Otto hierin nach dem Vorbilde Augustins gar nicht genug thun.<sup>2)</sup>

Dieser ist überhaupt sein nie aus den Augen gelassener Leitstern. Mit Augustin<sup>3)</sup> nimmt er bei dem Citate 1. Thess. 4,12—16 Veranlassung, über die bei der Auferstehung noch Lebenden zu sprechen.<sup>4)</sup> Was er darüber bemerkt, erklärt sich aus Augustin und braucht das Fortleben altgermanischer Anschauungen, wie Büdinger mit unzulässiger Interpretation der Stelle behauptet<sup>5)</sup>, nicht zu beweisen. Es stimmt vollkommen zu seiner stets eingehaltenen Stellung zu dem großen Orakel des Mittelalters, wenn er die eschatologischen Ausführungen mit einem glänzenden Citate aus ihm beschließt.<sup>6)</sup>

In diesen philosophischen und theologischen Versuchen und ihrer engen Anlehnung an bewährte Vorbilder bietet Otto ein lebendiges Bild der mittelalterlichen Wissenschaft dieser Periode, die, so gerne sie sich auch schon den neuen dialektischen Künsten hingiebt, doch noch zum größten Teile auf dem alten traditionellen Boden weiterarbeitet.<sup>7)</sup> In ihm wurzelt auch Otto. Für eine Tendenz, wie sie aus Abälards *Sic et Non* spricht, hat er kein Verständnis.

d) Und doch beginnt eine selbständigere Verarbeitung des Überlieferten auch bei Otto<sup>8)</sup> bereits einzusetzen. Er benutzt

1) Cf. die Worte des 'Christianus' im *Dialoge* bei Cousin II<sup>698</sup> ff. Dazu Deutsch S. 413. 443. Hausrath S. 56 f.

2) CVIII<sup>25</sup>. Cf. Hugo, de sacr. II<sup>16</sup> M176589 d. Ottos Hinweis auf die drei Männer im feurigen Ofen ist traditionell. Cf. Greg. Mor. IX<sup>66</sup> l. c. S. 334 E ff. 3) CD XX<sup>20</sup> 3964 ff. 4) CVIII<sup>13</sup>. Auch die Psalmstelle steht bei Augustin.

5) S. 359 heißt es: 'Indem er zu der Untersuchung übergeht, in welcher Gestalt die Toten auferstehen werden, hofft er . . . , irgendwie eine Übereinstimmung mit der germanischen Anschauung zu finden, daß die Seelen und mit ihnen die auferstehenden Toten in die Lüfte fliegen; er sagt nicht 'wie Vögel', obwohl man es schliessen darf.' Die maiores nostri l. c. lin. 42 können nicht die alten Germanen sein: s. S. 26 n. 4.

6) CVIII<sup>34</sup> 30051 = CD XXII<sup>30</sup> 55615 f. Außerdem dürfte Augustin noch für folgende Stellen des 8. Buches als Vorbild gedient haben:

CVIII.		Augustin:	
282 <sup>34</sup> f.	10	CD XX <sup>6</sup>	363 <sup>16</sup> —18.
286 <sup>10</sup> f.	17	Enarr. in ps. 121 <sup>5</sup> .	M371689 f.
42—46.	17	in ps. 15	M3669.
4.	16	CD XX <sup>14</sup>	384 <sup>20</sup> ff. 34 ff.
292 <sup>37</sup> —39.	26	Enarr. in ps. 121 <sup>3</sup> .	M371620.
41.	26	{ ibid.	1622.
		{ CD VIII <sup>11</sup>	298 <sup>22</sup> .
295 <sup>20</sup> —25.	29	Tract. in Joh. 67 <sup>2</sup> .	M351812.

7) Prantl, Vorrede S. 3.

8) Er klagt darüber, daß der Historiker sich auf fremdes Urteil verlassen müsse: GII<sup>41</sup> Schluß.

selbständig die Philosophie, um geschichtsphilosophische Lieblingsgedanken mit ihr zu begründen, so vor allem seine trübe Ansicht vom Laufe der Geschichte. Einigen aus Boethius und Gilbert<sup>1)</sup> entnommenen Worten fügt er offenbar selbständig den Satz an: ... tanto vehementius ad dissolutionem tendimus, quanto dissidentius ex oppositis partibus constamus.<sup>2)</sup> Die Hinfälligkeit des Menschen ist deshalb so groß, weil in ihm so verschiedene im Widerstreit liegende Bestandteile vorhanden sind. Das wird unter Anwendung einer gilbertinischen Gedankenreihe deutlich zu machen versucht.<sup>3)</sup> So erwünscht Otto aber diese 'philosophische' Begründung gewesen sein mag: er verabscheut doch an einer andern Stelle die Meinung der Philosophen, daß 'dies elende Spiel' der Fortuna nach Art eines Rades bald das Oberste, bald das Unterste verändere, und beruft sich im Gegenteile darauf, daß die Hand Gottes dabei im Spiele sei.<sup>4)</sup> Das aber ist, wie sich zeigen wird, ein zweiter wichtiger Gedanke in Ottos Geschichtsphilosophie: der absolute Glaube an einen jederzeit thätig in den Geschichtsverlauf eingreifenden göttlichen Willen. Er hat diesen Glauben nicht durch philosophische Gründe zu stützen brauchen. Aber man darf sagen, daß seine vermittelnd realistische Stellung zur Universalienfrage ihn stützen konnte<sup>5)</sup>, wenn sich auch Otto nirgends dieser Möglichkeit bewußt geworden ist. Die Gotteslehre des vermittelnden Realismus betont die Transscendenz Gottes allerdings stärker, als die des extremen. Aber von einer Auflösung des Zusammenhangs zwischen Gott und Welt — etwa im deistischen Sinne — ist doch keine Rede. Vermittelnder Realismus in Sachen der Universalienfrage und theistische Geschichtsphilosophie stehen daher in gutem Einklang. Man sieht auch hieraus, wie tiefgreifende sachliche Folgerungen aus den anscheinend aufs logische Gebiet sich beschränkenden Schulstreitigkeiten jener Tage gezogen werden konnten.

### Anhang.

1. Unter den Quellen, die Otto bei seinen eschatologischen Darlegungen benutzt hat, nimmt Augustin den ersten Platz ein. Einen weiteren Gewährsmann hat schon Büdinger namhaft gemacht, indem er vermutet, Otto habe auch den Viktoriner Chorherrn Hugo vielleicht selbst in Paris gehört, jeden-

1) Cf. oben und Bernheim S. 13.

2) GI<sub>5</sub> S. 17. Eine Parallele bei Thierry von Chartres giebt Überweg II<sub>208</sub>. Beachtenswerter ist, daß schon Augustin den Zusammenhang zwischen 'non simplex' und 'ob hoc mutabile' kennt: CD XI<sub>10</sub> 4217.

3) GI<sub>5</sub> S. 18. Cf. Bernheim l. c. 4) CVI<sub>9</sub>.

5) Cf. Flügel, Idealismus und Materialismus der Geschichte, Ztschr. für Phil. und Päd. IV (1897) 163 f. 259 f.). Bernheim S. 5 f. Eicken S. 602 f.

falls aber benutzt.<sup>1)</sup> Seine Vermutung hat sich durch einen Vergleich mit Hugos Schriften bestätigt. Von CVIII<sub>30</sub> an citiert Otto mehrfach den pseudodionysianischen Kommentar 'über die himmlische Hierarchie', den Scotus Eriugena ins Lateinische übersetzt hatte und von dem sich Otto in Paris sehr wohl hat Kenntnis verschaffen können. Zu dieser Übersetzung des Pseudodionysius durch Scotus Eriugena<sup>2)</sup> hat Hugo von St. Viktor wieder einen Kommentar verfaßt. Schon Büdinger bietet einige Belege für die Benutzung dieses Werkes durch Otto. Ob dieser die Übersetzung des Scotus gar nicht gesehen hat, darüber erlaubt das Vergleichsmaterial kein Urteil. Wohl aber kann man Büdingers These durch weitere Belege stützen.<sup>3)</sup> 295<sub>48-50</sub>: E 1049 C.<sup>4)</sup>

Entscheidend für die Benutzung Hugos durch Otto ist folgende Gegenüberstellung:

50—54.

H 1028 B.

Quibus verbis cum solam  
divinam sapientiam, a qua  
principium habent, utsint,  
et ad quarum contempla-  
tionem respiciunt, ut per-  
fecti sint, scire dicat sacram  
eorum et superornatam ordina-  
tionem, temerarium de ipsorum  
natura videtur investigare, cum  
et ipsos angelos, *quales facti*  
*vel qualiter dispositi sunt*, fateatur  
non posse comprehendere.

c. e.  
solam divinam sapientiam,  
quam et principium habent  
utsint, et ad ipsam per con-  
templationem respiciunt,  
ut perfecti sint . . .

1) S. 341. 362—364. Hugos Werke sind gerade im Südosten Deutschlands bekannt gewesen. Österreichische Annalen bemerken seinen Tod: Müllenhoff und Scherer, Denkm. <sup>3</sup>II<sub>265</sub>. cf. Liebner S. 97 n. 2.

2) Cf. Liebner S. 324.

3) Ich führe im folgenden an, was ich bei Otto vom ersten Dionysiuscite (295<sub>48</sub>) ab aus Hugo belegen kann, und bemerke, daß Eriugenas (= E) Übersetzung M 122, Hugos Kommentar dazu (= H) M 175 gedruckt ist.

4) Büdinger S. 363 n. 3. Das griechische Wort teletarchia übersetzt Otto mit perfectionis principem, und Büdinger ist geneigt, hieraus auf eine Kenntnis mindestens des Kirchengriechischen bei Otto zu schließen. Aber bei M 175<sub>1028 B</sub> in der 'Littera', d. h. dem von Hugo benutzten Eriugena-Texte steht perfectionis principem bereits (cf. E 1046 B H 1003 B). Aber auch Hugo hat das Verdienst der Übersetzung nicht; denn er verstand nachweislich kein Griechisch (Hauréau S. 59, O. Schmidt S. 37). Die Übersetzung muß von irgend einem Abschreiber stammen. Einem solchen verdankt sie Hugo oder etwa einem andern Übersetzer, als dem Scotus; denn Hugo hat mehrere Übersetzungen herangezogen: Liebner 324 n. 59.

295 <sub>5</sub> —296 <sub>2</sub>	H 1028 C	E 1049 C
Propterea, inquit, dico et eos adhuc ignorare proprias virtutes et illuminationes et suam sacram ordinationem.	Propterea, inquit, dico <i>adhuc</i> eos igno- rare proprias vir- tutes et illumina- tiones et suam sacram et superornatam ordi- nationem. D. Sola ergo ipsa, quae fecit, divina sapientia per- fecte comprehendit, et <i>quales</i> eos fecit et <i>qualiter</i> disposuit.	<i>adhuc et eos non cognoscere . . .</i>

296<sub>3-4</sub>: E 1049 C.

4—6: Anklänge bei H 967A 973D 1029A. Die Stelle hat wenig Beweiskraft. Cf. Büdinger S. 364.

6—8: ?

8—9: H 1029 A.

9—11: E 1049 C H 1029 B.

12: E 1049 C.

13—14: H 1029 C:

○

H

Deinde ab egregio doctore gentium, magistro suo Paulo, qui ad tertium coelum raptus *archana Dei audierat*, quid edoctus sit, subsequenter adnectit dicens . . .

. . . a quo . . . in fide catholica eruditus fuerat; qui usque ad tertium coe- lum . . . raptus, *ibique se- creta audiens*; . . .

14—15: E 1049 C.

15—17: H 1029 D (verkürzt).

17—19: ?

19—22: E 1049 C.

22—24: H 1030 B. cf. E.

25 f. heisst es: Tronos vero, in quibus Deus sua indicia decernit, quos alibi compactas et altissimas sedes, hic sanctis- simos tronos anagogice vocat. In dieser Form kann ich den Relativsatz weder bei E. noch bei H. nachweisen. Cf. nur die 'compacte incommutabilis formatio' bei E 1044 C.

26—28: ?

28—29: H 1030 B. Die drei Begriffe discretio, cognitio, dilectio stammen aus Hugo. In der Form ist Otto selbständig.

30<sub>a</sub>: H 1030 B. Hier nimmt Otto die drei Begriffe durch amantes, cognoscentes, indicantes in umgekehrter Reihenfolge wieder auf.

- 30 b—31 a: ?  
 31 b—32 a: E 1049 C.  
 32 b—33: ? (Im allgemeinen Wiedergabe von E c. IX?)  
 34—35: Anklänge bei E 1053 C 1061 A H 1074 A.  
 35—45: ?  
 46: E 1049 C<sup>1)</sup>  
 47: ?  
 48 f: Jes. 6<sub>6</sub> nebst offenbar selbständiger Umschreibung.  
 49—50: E 1061 A H 1115 Bf. E.s Ansicht, der zu Jesaias gesandte Engel sei Seraphim nur genannt worden, wird von Otto viel klarer dargestellt. Das 'ex officio' fehlt bei E. und erklärt sich aus den angeführten Stellen bei Hugo.  
 50—52: E 1061 A H 1115 B. E. ist mit Anlehnung an H. frei verändert.  
 58—55: E 1048 B?  
 297<sub>1—7</sub>: ?  
 7—8: E 1052 A H 1057 C. Otto steht auch hier dem H. formal näher, als dem E.  
 8—10: E 1052 A H 1058 A. Der erklärende Zusatz: 'mysterium incarnationis ignorantis' stammt sachlich aus H.  
 10—13: E 1052 A H 1058 B. Der Zusatz 'nec tamen ad interrogationem praesilire audentes' scheint originell zu sein.  
 13—15: E 1052 Af. H 1058 C. Otto bedient sich hier deutlich des Hugo, um den E. zu verstehen, der hier eine dunkle Kürze zeigt.  
 16—18: H 1059 D. Fast wörtlich.  
 18—20: E 1052 B.<sup>2)</sup>  
 20—24: Anklänge an H 1058 D 1059 A.  
 24—25: E 1052 B.  
 25—27: E 1052 B. H 1058 D. 1059 A. Aus der letzten Quelle stammt der Ausdruck 'inquisitio' bei Otto.  
 27—30: E 1052 B. H 1059 D. Die Erklärung der E.schen 'processio' durch 'procedens datio sponte veniens in ipsos' erinnert an H l. c. Das übrige ist sachlich Wiederholung.

Angesichts dieser Parallelen dürfen wir jetzt sagen, daß Otto mit vollem Rechte (30—31) schreiben konnte: *Haec de angelorum natura non de nostro sensu, sed de divinis eloquiis (?) prolata sufficiant*<sup>3)</sup>, ganz im Gegensatze zu Hugo,

1) Büdingers Beurteilung des Folgenden (S. 363) scheint mir jetzt unhaltbar zu sein. 2) Schon bei Büdinger S. 363.

3) Ähnlich CVIII<sub>35</sub>. Das Urteil des Hist. littér. de la France, es sei ein *savant chapitre* (XIII<sub>277</sub>), ist nun hinfällig.

der am Schlusse seines Kommentars<sup>1)</sup> bemerkt: Haec quidem in hierarchiam B. Dionysii secundum sensus nostri possibilitatem praesumpsit.

30—34: ?

34—35: E 1058D 1060D H 1101B. Auch diese Parallele zeigt, daß Otto sich zur Erläuterung einer Stelle bei E. des Hugo bedient.

35—40: ?

### C. 31.

41—42: H 935C. Büdinger vermutet auf Grund dieser Stelle, Otto habe den E-Text überhaupt nicht gesehen. Eine Entscheidung über diese Frage ist aber mangels kritischer Texte nicht möglich.

43—46: E 1059A f.? H 1103B f., den schon Büdinger S. 364 citiert und emendiert, bietet hier nur wenige Anklänge. Bezeichnend ist dagegen die Gleichheit zwischen Otto und Hugo in dem 'proportionaliter ascendimus'. Übrigens legt Otto, was schon Büdinger l. c. bemerkt, diese Worte fälschlich dem 'saepe nominatus theologus', d. h. dem Dionysius in den Mund. Aber die auffallende Tatsache genügt noch nicht, um zu beweisen, daß Otto seine Kenntnis über den 'theologus' ganz allein aus Hugo geschöpft hat.

46—48: ?<sup>2)</sup>

49—298<sub>8</sub> sind lediglich wiederholte Paraphrasen des am Anfange angeführten Satzes des 'saepe nominatus optimus theologus'.

Die 297<sub>5</sub> und 298<sub>1 f.</sub> gegebenen Einzelerklärungen sind mir bei Hugo nicht aufgestoßen. Das Ganze scheint sich aus H 1103B ff. zu erklären. Warum sollte sonst Otto 298<sub>5 f.</sub> das Psalmcitat 83<sub>6</sub> ganz in demselben Zusammenhange bringen wie H 1104A? H citiert hier noch Ps. 83<sub>8</sub>. Dies Citat findet sich bei Otto erst c. 33 (299<sub>25</sub>). Die noch folgenden Dionysiuscitate sind bei E 1058B (?) und 1154B f. nachweisbar.

Die Schlufssätze des Kapitels sind eingestandenermaßen aus Gregor dem Großen entnommen und fallen daher für diese Untersuchung fort. Die Mängel der Wilmannsschen Ausgabe, die schon von anderer Seite gerügt sind, machen sich besonders hier und überhaupt im achten Buche der Chronik bemerkbar. Ein Nachweis der Quellen fehlt, von zwei Augustinstellen und den Bibelcitaten abgesehen.

1) 1151C. 2) Cf. Büdinger S. 364 n. 3.

2. Die Quelle für Ottos Philosophie sind, von vereinzelt Andeutungen abgesehen, die philosophischen Exkurse in seinen historischen Werken. Otto hat sich über ihre Berechtigung in einem Geschichtswerke keiner Täuschung hingegeben. Er fühlt sich veranlaßt, im Proömium zu den Gesten<sup>1)</sup> ihre Existenz zu rechtfertigen. Hier meint er auch, daß er sie *opportunitate nacta* einführen werde, womit es sehr gut stimmt, daß der erste dieser Exkurse, GI<sub>5</sub>, mit einem offenerzigen: *cuius rei causa* — gemeint ist das Unglück Heinrichs IV. — paulisper philosophari liceat eingeleitet wird. Otto macht uns also nur gelegentlich mit einigen der philosophischen Fragen, die ihn gerade beschäftigen<sup>2)</sup>, bekannt. Er zeigt sich in ihnen, wie wir sahen, durchgängig von Gilbert abhängig. Nicht dies ist es also, was ihm jenen eigenartigen Platz unter den mittelalterlichen Historikern anweist. Schon hier findet man zwar einen Unterschied zwischen Otto und ihnen. Im Gegensatz zu ihren theologischen oder populärerbaulichen Abschweifungen bietet Otto — gemäß seinem Bildungsgange — philosophisches Material. Aber es steht bei ihm in ebenso losem Zusammenhange mit der ganzen Darstellung: er macht damit gegenüber seinen Vorgängern und Zeitgenossen auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung keinen Fortschritt.

Was ihn erst über sie erhebt und grundsätzlich von ihnen unterscheidet, sind nicht diese philosophischen Exkurse, welche seine Geschichtsdarstellung gar nicht beeinflussen, sondern es sind die geschichtsphilosophischen Erklärungsversuche. Die Voraussetzungen für sie sind allerdings Gemeingut des Mittelalters. Aber Otto ist doch seit Augustin der erste, der auch in größerer historischer Darstellung wieder auf sie zurückgreift.

### III.

1. a) Wenn wir zunächst noch von bestimmten Gedanken absehen, die sich unserm Geschichtsphilosophen bei Betrachtung der Weltgeschichte aufgedrängt haben, so kann uns schon eine flüchtige Lektüre seiner Chronik den Eindruck geben, daß Otto vor allem eine allgemeinere unbestimmte Idee aus dem Geschichtsverlaufe abstrahiert hat: daß ihm nämlich die traurigen Ereignisse eine solche Rolle spielen, daß neben ihnen die andern kaum in Frage kommen.

1) S. 10. Er fühlt auch ganz richtig, daß der Kaiser nicht viel davon verstehen werde. „Das scharfe Auge“ seiner Kleriker soll's ihm erklären: GI<sub>9</sub> S. 79.

2) Natürlich hat auch die Rücksicht auf das Publikum mitgesprochen: Grotefend S. 14.



Von jeher hat man sich über diesen tiefen Schmerzenszug gewundert, den Ottos Weltgeschichte an sich trägt: besonders deshalb, weil es zur Gewohnheit geworden war, die Zeit der staufischen Kaiser vom ersten ab als eine Glanzzeit deutscher Geschichte im Mittelalter hinzustellen.<sup>1)</sup>

Aber wenn man die Regierung des ersten Staufers genauer betrachtete, erkannte man bald, wie erklärlich jener Schmerzenszug sei. Nicht nur das Reich im ganzen hallte wieder vom lauten Kampfe der streitenden Fürsten, sondern besonders das 'arme Bayernland'.<sup>2)</sup> und Ottos eigener Sprengel. Otto hat von der Not in diesen *nubiosa tempora*<sup>3)</sup> einen tiefen Eindruck bekommen.<sup>4)</sup> Er in erster Linie hat ihn daran gewöhnt, mit ernstem Auge die Ereignisse anzuschauen. Wenn man von einer vielleicht vorhandenen pessimistischen Grundrichtung seines Charakters absieht, so lag in jenen äußeren Zeitverhältnissen der Grund für das traurige Gemälde, in dem seine Chronik die Vergangenheit uns vorführt. Es ist einer der zahllosen Fälle anachronistischer Geschichtsbetrachtung. Vielfach hat man<sup>5)</sup> über diese äußeren Motive ein inneres als das ausschlaggebende stellen wollen und auf die Zwitterstellung Ottos als eines Bischofs der Kirche und eines Fürsten des Reiches verwiesen. Sie habe ihn in die peinlichsten Konflikte gebracht. Ohne die Wichtigkeit dieses Zwiespaltes für die Beurteilung seiner Geschichtsphilosophie einerseits und seiner 'Objektivität' andererseits bestreiten zu wollen, muß ich doch seine direkte Einwirkung auf die pessimistische Geschichtsbetrachtung bezweifeln. Denn warum ist der melancholische Zug aus den Gesten so bald wieder verschwunden? Otto selbst war doch in derselben Zwitterstellung geblieben. Ja, gerade während er an seinen Gesten arbeitete, d. h. in den Jahren 1157 und 1158, zeigten sich die ersten Symptome eines schweren Zerwürfnisses zwischen Papst und Kaiser. Gerade in den Gesten mußte Ottos Pessimismus noch deutlicher hervorgetreten sein. Man muß vielmehr daran festhalten, daß es jene bayrischen Fehden waren, die Otto hier beeinflussten.<sup>6)</sup> Es ist bekannt, daß es Barbarossa gelang, sie beizulegen. Schon K. W. Nitzsch<sup>7)</sup> hat sich gegen jene Auffassung gewandt und mit vollem Rechte auf die Thatsache hingewiesen, daß zu der Zeit, da Otto seine Chronik schrieb,

1) Cf. Wilmans, Vorrede S. 93 f. 2) CVII<sup>24</sup>. Die Einzelheiten bei Bernhardi und Juritsch. 3) an Isingrim S. 116.

4) Ottos vermittelnde Rolle in diesen Kämpfen bespricht Juritsch S. 148. 198. 205. 218 f. 5) Wilmans, Archiv X<sup>135</sup>. 138. Wattenbach II<sup>274</sup>, nach ihm Rocholl S. 31.

6) Diese Unfähigkeit, sich den lokalsten Eindrücken zu entziehen, wird bei mittelalterlichen Historikern oft beobachtet.

7) Stauf. Studien S. 334. 336 f.

das Haupt des Reiches, Konrad, mit dem Haupte der Kirche<sup>1)</sup>, Bernhard, in bestem Verhältnisse stand.<sup>2)</sup> Wie weit Otto als Cistercienser zu dieser Geschichtsbetrachtung kam, wird bei der allgemeinen Motivierung seiner melancholischen Gedankenreihen zu erörtern sein.

Alles Auffällige<sup>3)</sup> verliert diese Geschichtsbetrachtung vollends, wenn wir sehen, daß auch Bernhard ihr huldigt.<sup>4)</sup> Wenn es auch andres war, was diesen Mann zu den trübsinnigsten Äußerungen zwang: zuerst das Schisma (Innocenz II. und Anaklet II.), dann die Härese (Abälard, Gilbert), endlich der Ausgang des 2. Kreuzzuges: das Facit ist dasselbe. Es kann nicht schärfer zum Ausdruck kommen, als wenn Bernhard angesichts Abälards an den Papst schreibt: *Taedet vivere, et an mori expediat, nescio!*<sup>5)</sup> Traurig schaut er auf den entschwundenen Stand der Urkirche zurück<sup>6)</sup>, und in fast allen seinen Schriften hat ihm die Verweltlichung der Kirche den tiefsten Schmerz bereitet. Besonders die Schrift *de consideratione* zeugt davon.

Bei Bernhards deutschem Freunde Gerhoh finden wir dasselbe. Sein Kommentar zum 64. Psalm ist ein großes Klagelied über die Gebrechen der Zeit und besonders der Kirche... *civitate contra civitatem, regno adversus regnum, principe adversus principem non iusta bella moventibus*: das ist das allgemeine Zeugnis, das er seiner Zeit ausstellt.<sup>7)</sup> Oder er meint wenigstens, daß an die Stelle tyrannischer Verfolger in früherer Zeit die *malevolentia cogitantium* getreten sei.<sup>8)</sup> Und bei beiden erscheint diese verzweifelte Stimmung durch die unausgesetzten eschatologischen Andeutungen in noch düstererer Beleuchtung.

Hugo von St. Viktor vollends hat eine besondere Schrift *de vanitate mundi* verfaßt, in der ein Lehrer mit seinem Schüler von einer hohen Warte auf die Eitelkeit der Welt hinabschaut. Abgesehen von einigen Anklängen an Otto<sup>9)</sup>,

1) s. die bekannte Briefstelle (ep. 239 M182<sup>431</sup>A) an Eugen III.: *Aiunt non vos esse papam, sed me* ... und Otto selber GI<sub>35</sub>.

2) Cf. Giesebrecht IV<sup>395</sup>.

3) Es ist also nicht einfach 'krankhafte religiöse Schwärmerei', wie Grotefend S. 8. 11, Lüdecke S. 15 will.

4) Von der Erwartung des nahen Weltendes sehe ich dabei noch ganz ab. 'Nox' ist der allgemeine Ausdruck, mit dem er in seinen *Sermones* öfters das irdische Leben bezeichnet: M183<sup>95</sup>A 106 A ff. 250 C 592 A.

5) ep. 189 l. c. S. 354 B. 6) ep. 238 l. c. S. 430 B. 7) c. 57 M194<sup>44</sup>A. c. 5040 B. cf. Lc. 219 f. 8) ad Ps. 644 M194<sup>276</sup>B.

9) M176<sup>715</sup>A 716 D cf. CIV prol. Anfang. Das 4. Buch der Schrift bringt Welt- und Kirchengeschichte vom Auszuge aus Ägypten bis ins patristische Zeitalter. Auch hier fehlen Übereinstimmungen. Die CIII<sub>14</sub> vorgenommene Verteilung der Welt unter die missionierenden Apostel weicht von S. 736 B f. ab.

lassen sich direkte Beziehungen zwischen beiden nicht nachweisen. Sie fehlen ebenfalls in den Homilien zum Ekklesiasten, deren natürliches Thema wieder das Elend der Welt ist.<sup>1)</sup>

b) Das ist in einigen Beispielen, was von gleichzeitigen<sup>2)</sup> Ereignissen und Gedanken Otto zu einer trüben Geschichtsauffassung getrieben haben kann. Aber diese ist nicht nur hierdurch in ihm befestigt worden. Sondern es sind auch wieder die großen Autoritäten der Vergangenheit von ihm zu Rate gezogen worden. Er bemerkt ganz gewissenhaft, daß er nicht nur für das Stoffliche seiner Geschichtsdarstellung, sondern auch für die Auffassung Quellen gehabt habe. Er sei hierin nämlich besonders „den herrlichen Leuchten der Kirche“, dem Augustin und Orosius, gefolgt.<sup>3)</sup>

Wir werden dem ersteren noch in einem andern, wichtigeren Teile der geschichtsphilosophischen Gedanken Ottos als Gewährsmann begegnen. Und nur für diesen Teil hat ihn Otto l. c. als Quelle ausdrücklich namhaft gemacht. Aber wir werden sagen dürfen, daß Ottos Beschäftigung mit Augustin, selbst wenn er von ihm nicht vollständige Werke, sondern vielleicht nur Kollektaneen in der Hand gehabt haben sollte<sup>4)</sup>, ihm seine trübe Geschichtsauffassung nur noch befestigen konnte. Diese spricht nicht nur aus den Konfessionen<sup>5)</sup>, sondern vor allem aus der *Civitas Dei*, am großartigsten aus dem 10. Kapitel des 13. Buches.<sup>6)</sup>

Dasselbe läßt sich in zahllosen Beispielen aus den Schriften Gregors des Großen belegen. In seinem ausgebreiteten Briefwechsel beklagt er des öfteren die *mutatio rerum*, das Elend der Welt, in den verzweifeltsten Ausdrücken.<sup>7)</sup>

Aber wir können nicht nachweisen, daß Otto in diesem Punkte von Augustin oder Gregor Anregung erhalten hat.

1) Cf. auch den Traktat *de modo orandi* l. c. S. 977 D ff. Derselbe Geist spricht aus vielen Stellen der Kirchengeschichte des Engländers Ordericus Vitalis: VI<sub>1</sub> M188<sub>450C</sub> VII<sub>13</sub> 552C IX<sub>1</sub> 674A. XIII<sub>2</sub> 930A. Cf. im allgemeinen Eicken S. 315—317.

2) Lorenz I<sub>258</sub> vermutet in Johann von Viktring einen Nachfolger Ottos in diesem Punkte. 3) An Isingrim S. 119.

4) Ihre Existenz für die Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreites macht Mirbt, Die Stellung Augustins u. s. w. S. 70 wahrscheinlich.

5) X<sub>28</sub> M32<sub>795f</sub> XIII<sub>13</sub> S. 850 f. Div. Quaestion. c. 67 M40<sub>67</sub>.

6) Cf. XIV<sub>25</sub> XV<sub>4</sub> XIX<sub>7f</sub>. XX<sub>5</sub> XXII<sub>22f</sub>. Tract. in Joh. 256 M35<sub>1599</sub>: Augentin in isto mundo tribulationes, augentur mala, augentur contritiones, exaggerantur haec omnia: Jesus transit calcans fluctus u. ö. Dazu Harnack III<sub>81</sub>—83. Eucken S. 262. Niemann S. 43 f.

7) III<sub>29</sub> S. 187<sub>51</sub> S. 207 V<sub>40</sub> S. 330<sub>42</sub> S. 336<sub>44</sub> S. 341 VII<sub>26</sub> S. 471. Die *Moralia*, die Otto im Anschlusse an Ekkehard (SS. VI<sub>151</sub>) CV<sub>6</sub> erwähnt, bieten fast in jedem Buche solche Hinweise. Das zündendste Beispiel ist die 4. Homilie des 2. Buches zum Ezechiel (1374 C ff.). Cf. Hom. in Ev. 1 (1438 C ff.). II<sub>25</sub> (1613 B ff.).

Das ist vielmehr nach seiner eigenen Aussage<sup>1)</sup> nur bei Orosius der Fall gewesen. Dieser hatte in seinen *Historiae adversus Paganos* — sie sollten auf Augustins Wunsch eine Ergänzung zur *Civitas Dei* bilden — den Nachweis unternehmen, daß nicht das Christentum an dem vielen Elende der Welt schuld sei.<sup>2)</sup> Selbstverständlich hat Otto diesem Historiker, mit dem er sich hinsichtlich der traurigen Zeitverhältnisse eins fühlen mochte, nicht alles nachgeschrieben. Allerdings klagt Otto unermüdlich über das Elend der Welt. Er spricht geradezu von einer *humanae miseriae historia*.<sup>3)</sup> Aber das, worauf es dem Orosius besonders ankam: die apologetische Tendenz, findet man bei Otto — wohl absichtlich<sup>4)</sup> — gar nicht berührt. Diese Abweichung von Orosius<sup>5)</sup> hindert es natürlich in keiner Weise, daß ihn Otto selbst in Äußerlichkeiten eifrig benutzt<sup>6)</sup>, wie leicht ersichtlich ist, wenn man den Spuren der trüben Geschichtsansicht Ottos in der Chronik nachgeht.

c.) Daß Otto in dem Nachweise der Vergänglichkeit alles Irdischen wirklich einen Hauptgrund zur Abfassung seines Geschichtswerkes erblickte, äußert er selbst in dem Schreiben an Isingrim (p. 118) und im Prologe zum zweiten Buche. Er erklärt hier zwar, er habe in seinen Quellen nicht nach traurigen Ereignissen zu suchen brauchen; denn die Gegenwart biete schon genug Beispiele dafür.<sup>7)</sup> In Wirklichkeit aber sucht Otto die düsteren Partien in seinen Vorlagen sorgsam heraus, wenn auch der trübe Zug bisweilen nur in den berichteten Thatfachen selber liegt und von Otto nicht durch besondere Reflexionen hervorgehoben wird.<sup>8)</sup> Anderer-

1) An Isingrim S. 116.

2) Cf. Ebert <sup>2</sup>I<sub>338</sub>.

3) CI<sub>5</sub> 134s.

4) CII prol.: a maioribus nostris impugnantibus hanc quae in nobis est fidem satis responsum arbitror.

5) Zu gesuchte trübsinnige Reflexionen des Orosius fallen bei Otto fort. Cf. die folgenden Stellen: CII<sub>28</sub> und III<sub>71</sub>, CII<sub>24</sub> und III<sub>75</sub>, CIII<sub>12</sub> 178<sub>20-24</sub> und VII<sub>511</sub>. Weiteres Material bei Wilmans, Archiv X<sub>150</sub>. Lüdecke S. 38—40.

6) Für die formale Abhängigkeit Ottos von Orosius führe ich noch folgende nur zum Teil bei Wilmans angedeutete Parallelen an: CI<sub>14</sub> stammt das *scientem sapientemque* aus Or. I<sub>86</sub>; cf. noch:

C	Or.
II <sub>24</sub> 153 <sub>43-45</sub>	III <sub>132</sub> .
II <sub>26</sub> 156 <sub>4-6</sub>	236.
32 158 <sub>26f.</sub>	IV 61.
III <sub>3</sub> 176 <sub>2</sub>	VII <sub>137</sub> .
11 177 <sub>19f.</sub>	410.
8	14.

Endlich fällt auf, daß CII<sub>45</sub> 165<sub>34</sub> dasselbe *Lukancitat* steht wie Or. IV<sub>129</sub>. Weiteres Material bei Wilmans, Archiv X<sub>153</sub> n. 1.

7) CVI<sub>20</sub> VII<sub>9</sub>.

8) CII<sub>25</sub>.

seits versteht er es öfters, seinen Gedanken in wirkungsvollen Gegensätzen zu veranschaulichen.<sup>1)</sup> Man müsse ein steinernes Herz haben, wenn man sich nicht durch das tragische Ende des Cyrus auf die Verachtung der Welt und die Gottesliebe hinweisen lasse.<sup>2)</sup> Um dies zu erzielen, erwähnt Otto mit Orosius<sup>3)</sup> die zahlreichen Blutthaten der griechischen Sagen-geschichte.<sup>4)</sup>

Besonders die großen Abschnitte, in die er den Lauf der Geschichte zerlegt, geben ihm zu langen Klagen Veranlassung. Beim Übergange der Herrschaft von den Assyriern auf die Meder — bis zu diesem Ereignisse führt er das erste Buch — bricht er in die Worte aus<sup>5)</sup>: *Exaggerare hoc loco mutabilium rerum miseria non est necesse*. Eben dieser sehr selbständig klingende Satz ist wieder eine Erinnerung aus Orosius, der nach der Gefangennahme des Crösus bemerkt<sup>6)</sup>: *Exaggerare hoc loco mutabilium rerum instabilis status non opus est*.

Es ist lehrreich, zu sehen, wie Otto auf einem kleinen Raume viele traurige Ereignisse zusammendrängt, so in einem ganz kurzen Kapitel<sup>7)</sup> z. T. im Anschlusse an Orosius den Tod des jüngeren Cyrus, ein Erdbeben auf Sizilien, Losreißung der Atlantis vom Festlande, trauriges Ende der Zehntausend. Was diese disparaten Dinge für ihn unter einem Gesichtspunkte erscheinen läßt, sagt der Schlusssatz: *Vide tempora omni plena miseria*.<sup>8)</sup>

Als das schlagendste Beispiel für die Vergänglichkeit alles Irdischen konnte ihm leicht Alexander der Große erscheinen. Hier ist es denn auch, wo seine Reflexionen mit rhetorischem Pathos auftreten: wenn wir uns an die Welt hängen, dann *cadimus cum cadente, labimur cum labente, volumur cum rotante, postremo perimus cum pereunte*.<sup>9)</sup> Überhaupt sind ihm die von der Höhe des Glücks herabgestürzten Herrscher als Beweise für seine Anschauung sehr willkommen.<sup>10)</sup>

1) Wie herrlich, so schreibt er an Isingrim l. c., muß Babels Weisheit gewesen sein, daß selbst Abraham in ihr unterwiesen wurde! Jetzt ist es geworden zu einer Behausung von Drachen und Straußen, zu einem Schlupfwinkel für Schlangen: Cf. CVIII<sub>20</sub> S. 288.

2) CII<sub>14</sub> (Zu 149<sub>37</sub> cf. Or. II<sub>79</sub>). Seine Lamentationen nebst der ethischen Wendung, die er ihnen giebt, fehlen bei Or. l. c. und Ekkehard, SS. VI 55<sub>42</sub>—47. 3) I<sub>12</sub>. 4) CI<sub>19</sub> cf. II<sub>17</sub> (dazu Or. IV<sub>28</sub>). Der Ausdruck *crates* stammt aus Or. l. c. § 9. 5) CI<sub>32</sub>. 6) II<sub>613</sub>. 7) CII<sub>30</sub>.

8) CII<sub>13</sub> wird der Fall Karthagos, Korinths und Numantias erzählt. (Zu 164<sub>22</sub> cf. Or. V<sub>31</sub>) Die Reflexion 164<sub>33</sub>—38 ist wieder selbständig. Cf. c. 41 über Karthago. (Zu 163<sub>24</sub> cf. Or. IV<sub>235</sub>). — Weitere Beispiele: CII<sub>18f.</sub> 21 f. 33. 35 f. 49. III<sub>20.39</sub>. VI<sub>1</sub>—4. VII<sub>10.29</sub> u. 8.

9) CII<sub>25</sub> S. 155: weder bei Or., noch bei Ekkehard.

10) CII<sub>45</sub>: Mithridates. CIII<sub>7</sub>: Herodes. CVII<sub>12</sub>: Heinrich IV. CVII<sub>23</sub>: Heinrich der Stolze.

Die Darstellung der römischen Geschichte ist von demselben Motive geleitet. Otto verweist den Leser ausdrücklich darauf, daß Rom fast stets Unfrieden hatte: von innen oder außen.<sup>1)</sup> Nicht um zu tapferen Thaten zu reizen, sondern um der miseriae willen ergeht er sich über die römische Kriegsgeschichte genauer.<sup>2)</sup> Als er dabei mit dem Tode Cäsars einen wichtigen Abschnitt erreicht hat<sup>3)</sup>, bringt er dem Leser seinen allgemeinen Gesichtspunkt wieder deutlich zum Bewußtsein. Rom gleicht ihm dem Meere, welches bald steigt, bald fällt. Noch eben hat es sich alle Völker unterworfen. Im nächsten Augenblicke wird es von denselben Völkern unterdrückt, von Pestilenz verwüstet und in den tiefsten Abgrund gestossen. Und wenn das Haupt der Welt so unglücklich ist, wie vielmehr die ganze Welt: davon hatte er schon an Isingrim (S. 118) geschrieben.

Im dritten Buche, in dem Otto im wesentlichen die Geschichte der alten Kirche giebt, ist sein Interesse durch ihr Wachstum begreiflicher Weise derart gefesselt, daß hier die Hindeutungen auf das vergängliche Irdische seltener auftreten.

Erst im Prologe zum vierten Buche klingt das alte Leitmotiv wieder durch (cf. ib. c. 4), besonders aber beim Untergange Roms, c. 31, wo das Thema „de mutatione rerum“ ausdrücklich wiederholt wird.<sup>4)</sup> Das Reich, das durch den bloßen Namen geschreckt hat: in conculcationem barbaris patuit.<sup>5)</sup>

Unter dem ersten Eindrücke der rasch emporstrebenden Kirche hatte Otto anfänglich seinen Trübsinn vergessen. Aber er ist doch aufrichtig genug, anzuerkennen, daß auch in den christlichen Reichen des Unglücks noch gar viel war.<sup>6)</sup> Unter den Karolingern ist ihm besonders Karl III. ein Bild menschlichen Elends.<sup>7)</sup> Um auch hier den gewünschten Gegensatz herauszubringen, behauptet er, Karl sei seit Karl dem Großen der mächtigste Kaiser gewesen. Schließlich habe er — sein tägliches Brot sogar erbetteln müssen. Auch vereinzelte Unglücksfälle, wie die Pest gelegentlich der Romfahrt Konrads II., sind ihm ein Hinweis auf das menschliche Unglück.<sup>8)</sup>

Und nun gar der Konflikt zwischen imperium und sacerdotium. Er empfindet Ekel, alles Unglück zu künden, das dieser verschuldet hat.<sup>9)</sup> Schon aus diesem einen lang

1) CII<sub>30</sub> 44 III<sub>39</sub>. cf. Or. III<sub>217</sub>. 2) CII<sub>32</sub>.

3) CII<sub>51</sub>. Das Kapitel ist von Or. fast ganz unabhängig. Doch cf. zu 168<sub>49</sub> („in se ipsam ruens“) VI<sub>174</sub>.

4) Ebenso c. 33 und V<sub>36</sub>. 5) CV<sub>1</sub>.

6) CV<sub>35</sub>. VI<sub>1</sub>. CV<sub>36</sub> vergleicht er die Herrlichkeit der Welt mit einem Fieberkranken, der sich unruhig auf seinem Lager hin- und herwälzt.

7) CVI<sub>9</sub>. Das Sachliche stammt aus Regino ad ann. 883, die Reflexion ist wieder Ottos Eigentum. 8) CVI<sub>31</sub>. 9) CVI<sub>36</sub> 247<sub>13</sub> VII<sub>15</sub>.

tobenden<sup>1)</sup> Kampfe kann man bemessen, wie elend es um die menschlichen Dinge steht. Und ganz im Sinne Gerhohs heisst es am Anfange des siebenten Buches wohl im Hinblick auf jenen Konflikt: *ubique terrarum gens contra gentem surrexit.*<sup>2)</sup>

Der zweite Hauptteil seiner Chronik, von VII<sub>12</sub> ab, wird sofort mit einer Bemerkung eingeleitet, die das alte Motiv von neuem durchzuführen geeignet ist.<sup>3)</sup> In der Regierung jeder der folgenden Kaiser weifs er ähnliche Beispiele beizubringen, so gleich gelegentlich des Römerzuges Heinrichs V.<sup>4)</sup> Die zahlreichen Bürgerkriege in den letzten Jahren dieses Kaisers bieten ihm einen weiteren erwünschten Beleg für die *mutatio*<sup>5)</sup>, wurde doch auch über Heinrichs V. Nachkommen unter Lothar das Unglück noch reichlich genug ausgegossen.<sup>6)</sup> Und dann wieder Lothar selbst. Glücklicherweise hat er alles auf seiner Fahrt nach Italien vollführt<sup>7)</sup>, sogar den Zwist mit dem Papste beigelegt, da stirbt der mächtige Kaiser in einer elenden Hütte: *miseram humanae conditionis relinquens memoriam.*<sup>8)</sup> In einem rekapitulierenden Kapitel<sup>9)</sup> giebt Otto sodann den Eindruck wieder, den diese Ereignisse der jüngsten Vergangenheit bei ihm hinterlassen haben.<sup>10)</sup> Er steigert sich auch bei ihm zu dem offenen Bekenntnisse des Ekels am Leben.<sup>11)</sup> Vielleicht ist es volle Absicht, wenn er beim Tode Lucius II. als Ursache das *taedium vitae* anführt.<sup>12)</sup> Jedenfalls ist er mit um so gröfserer Freude nun an sein achttes Buch herangetreten, dessen Prolog von seiner Stimmung ein deutliches Zeugnis ablegt.<sup>13)</sup>

1) *persecutionis immanitas*: l. c. 247<sub>14</sub>. 2) CVII<sub>2</sub> cf. Ekkeh. a. a. 1099 SS. VI 212<sub>9-11</sub>.

3) Von VII<sub>12</sub> ab geht Otto, von Urkunden abgesehen, nicht mehr auf schriftliche Quellen zurück. Er erwähnt hier einen Brief Heinrichs IV. an den französischen König, der eine Tragödie seiner Leiden enthalte und selbst steinerne Herzen erweichen könne.

4) CVII<sub>14</sub>, besonders 254<sub>45</sub> cf. CH<sub>29</sub> Schluss.

5) *Iterum miserum imperium, quod per paucos vix quieverat annos scinditur ac intra se . . . colliditur*: c. 15. 6) CVII<sub>17</sub>. 7) CVII<sub>19</sub> f.

8) CVII<sub>20</sub>. Der gleichzeitige Hingang vieler berühmten Männer läfst seinen Tod noch trauriger erscheinen: c. 21. Dieselben traurigen Zustände sieht Otto auch in den Nachbarreichen. Von den 'überseeischen' Gegenden will er überhaupt nicht reden, um keinen Ekel zu erregen.

9) c. 24.

10) 'Was gebiert das unglückliche Los der Menschen, das den Menschen bald vom Bettelstabe zur Königskrone, bald von der Königskrone zum Bettelstabe zieht und quält, anderes, als Verachtung der Gegenwart?' (Z. T. nach Horst Kohl). So fürchtbar ist allenthalben die Fehdelust entbrannt, dafs man nicht einmal mehr die Fast- und Buftage respektiert: c. 34. 11) c. 34 cf. Bernhard (oben).

12) c. 31 cf. c. 34, ähnlich bei Eugen III. Beide Nachrichten stehen im Gegensatz zu den andern Quellenzeugnissen: Bernhardt 451 n. 3, 464 n. 3. 13) S. 278.

c<sub>2</sub>) Dies aus der Chronik Ottos gewonnene Bild seiner trüben Geschichtsauffassung würde jedoch eine Lücke aufweisen, wenn man nicht noch einen Gedanken erwähnte, der bei Otto mit der Idee der *mutatio rerum* in enger Beziehung steht und erst durch sie ausreichend erklärt wird. Aus den Ereignissen der Vergangenheit kann man nämlich die Dauer der historischen Entwicklung erschließen: Otto ist der festen Überzeugung, daß das Weltende nahe sei.<sup>1)</sup>

Auch hier kann ein Blick auf die Stimmung der Zeitgenossen uns lehren, wie fast selbstverständlich eine solche Annahme um die Mitte des 12. Jahrhunderts war.<sup>2)</sup> Schon 1105 hatte eine Florentiner Synode ausdrücklich erklären müssen, der Antichrist sei noch nicht erschienen.<sup>3)</sup> Aber Papst Lucius II. erwartete doch dessen baldige Ankunft.<sup>4)</sup> Gerhoh beschäftigte sich nach Ottos Tode in einer besonderen Schrift mit dieser Frage. An Innocenz II. hatte er geschrieben: wenn der Antichrist auch noch nicht wirklich herrsche: nach der Herrschaft strebe er sicherlich.<sup>5)</sup> Ähnlich hatte sich bisweilen Bernhard vernehmen lassen. Ihm war der Gegner seines geliebten Papstes Innocenz ein Parteigänger des Antichrists oder gar dieser selbst.<sup>6)</sup> Die traurigen kirchlichen Zustände zwingen ihn zu dem Geständnis: *Superest iam, ut reveletur homo peccati, filius perditionis . . . . .*<sup>7)</sup> In der schon erwähnten Schrift *de vanitate mundi* ist Hugo von St. Viktor der Meinung, daß die Weltentwicklung von Osten nach Westen gehe und daß der Westen mit dem Weltende identisch sei.<sup>8)</sup>

Nur diesen letzten Gedanken finden wir bei Otto. Schon den Isingrim hatte er darauf hingewiesen, daß die Entwicklung der Weisheit von Osten nach Westen fortschreite.<sup>9)</sup>

1) CH<sub>13</sub>: *nos circa finem sc. mundi positi . . .*

2) Cf. Nitzsch, D. G. II<sub>270</sub>f. Stauf. Studien S. 338. Dieselbe Ansicht bei Gr. d. Gr. ep. III<sub>61</sub> (221) Dial. III<sub>37</sub> 365 E 368 A<sub>38</sub> 368 B ff. Mor. XXXI<sub>127</sub> 1021 D. Sie ist im Mittelalter überhaupt endemisch. Hauck, K. G. III<sub>491</sub> n. 1 bringt Beispiele für das 9.—12. Jahrhundert. Cf. noch Order. Vit. II<sub>1</sub> V<sub>1</sub> M 188<sub>101</sub> A 375 C 376 A.

3) Sturmhöfel S. 1. Hier und S. 2 weitere Zeugnisse aus Bernhard, Wibald, Ivo von Chartres. Cf. eine Urkundenarenga von 1152 bei Lepsius, Geschichte der Bischöfe des Hochstifts Naumburg, S. 252. 4) l. c. S. 2.

5) Dial. de clericis saec. et regul. M 194<sub>1420</sub> D. Man sehe bei Sturmhöfel S. 2, wie sehr bei Gerhoh die Erwartung des Weltendes von den jeweiligen Zeitverhältnissen bedingt ist.

6) ep. 124 M 182<sub>268</sub> cf. 336 S. 539 D: *Praecedit . . . Abaelardus ante faciem Antichristi parare vias eius . . .*

7) Sermones in Ps. 90 c. 6 M 183<sub>300</sub>. 8) M 176<sub>720</sub> B f.

9) S. 118. Zu demselben Resultate kommt er VII<sub>9</sub>: *. . . haec nostra tempora mundi terminum ex flagitiorum immanitate minantia . . .* cf. c. 35 268<sub>36</sub> f.



Diesen Gedanken greift er dann im Prologe zum fünften Buche wieder auf. Da zu seiner Zeit die Vertreter der „Weisheit“, die illustres doctores, die großen Theologen, wie Anselm, im Westen wohnen, so ist es für Otto eine ausgemachte Sache, daß die Welt in den letzten Zügen liegt. Denn da die Weisheit von Osten nach Westen vorrücken soll und es kein westlicheres Land giebt, als z. B. die Heimat Anselms, so muß der Weltuntergang vor der Thür sein.

d) Einen Hauptgrund für Ottos pessimistische Geschichtsbetrachtung hatten wir in der traurigen Lage seiner engeren Heimat erblicken können. Mit dem Regierungsantritt seines Neffen Barbarossa konnte Otto nun hoffen, daß dieser Grund wegfallen werde. Denn die bayrischen Verhältnisse zu ordnen, war des neuen Königs hauptsächlichstes Bemühen. Man sieht nun sofort die Wirkung davon bei Otto. Wie für Gerhoh<sup>1)</sup> die traurigen Ereignisse der Gegenwart immer auf einen nahen Weltuntergang vorwärts deuten, so verursachen sie bei Otto eine pessimistische Betrachtung der Vergangenheit. Jetzt hatte sich die Gegenwart gebessert. Sofort ändert sich die Geschichtsbetrachtung. In dem Prologe vor der zweiten Redaktion der Chronik gesteht es Otto, daß er früher ex amaritudine animi geschrieben habe. Und es sieht wie eine völlige Sinnesänderung aus, wenn er fortfährt: .... laeta laeto animo persequi non pigritabor (116 42). Im Prologe zu den Gesten geht er noch weiter: die Geschichtsschreiber werden geradezu für glücklich erklärt, weil sie in einer so friedevollen Zeit leben.<sup>2)</sup>

Aber im ersten Buche der Gesten ist diese neue Ansicht<sup>3)</sup>, die Otto von dem geschichtlichen Verlaufe eben durch ihn erlangt hat, noch nicht sehr deutlich erkennbar. Das ist erklärlich, da er noch nicht die Geschichte seines Helden behandelt, sondern vielmehr Ereignisse, die in seinem älteren Werke schon berührt worden waren. Wiederum giebt ihm das Unglück des Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V. zu den uns bekannten Klagen Veranlassung.<sup>4)</sup> Aber er ist hier mit eigenen Reflexionen sparsamer. Und es ist bezeichnend, daß er bei Lothar nicht den Tod in einer „elenden Hütte“ erwähnt, sondern vielmehr bemerkt: „... cum triumpho

1) s. S. 30 n. 5.

2) S. 7. Schon als die Kreuzzugsbegeisterung ‚fast ganz Hesperien umwehte‘, hatte er ein Geschichtswerk mit dieser veränderten Tendenz verfassen wollen: S. 7 f.

3) Otto fühlt seine neue Methode GI<sub>7</sub> S. 52 ganz gut. Er erzählt hier von einem Unglücke, das sich auf dem Kreuzzuge ereignet hat. (Im übrigen schweigt er bekanntlich über die Fahrt.) Seine Absicht ist aber dabei eingestandenermaßen nur die Verherrlichung der Staufer.

4) GI<sub>1</sub>. 6. 8.

et victoria de Italia rediens in ipsis montibus vivendi finem“ fecit.<sup>1)</sup> Auch darin weicht er von der in der Chronik beobachteten Praxis ab, daß er trauriges und fröhliches gerne durcheinander mischt.<sup>2)</sup> Vor dem sehr düster gehaltenen Kapitel über Arnold von Brescia<sup>3)</sup> finden sich heitere Darstellungen aus der staufischen Familiengeschichte.<sup>4)</sup> Und wenn er traurige Ereignisse<sup>5)</sup> melden muß, so enthält er sich wenigstens der von ihm früher so gerne gezogenen Schlüsse. In den letzten Kapiteln des ersten Buches vollends, in denen er seine Erinnerungen aus Frankreich und vom Kreuzzuge her niedergelegt hat, und gar im 2., den „Thaten Barbarossas“ im engeren Sinne gewidmeten Buche sehen wir ihn so stark von seinem Stoffe in Anspruch genommen, daß er weder Zeit, noch Lust hat, die alten schwarzen Farben wieder aufzutragen.<sup>6)</sup>

Mehr als alle diese Einzelheiten kann das 65. Kapitel des ersten Buches Zeugnis davon ablegen, daß Otto in seinen Gesten keiner trüben Geschichtsauffassung mehr dienen will. Er beurteilt darin das völlige Fehlschlagen des zweiten Kreuzzuges.<sup>7)</sup> Kein Wort der Klage über das Elend der Welt, sondern weiter nichts, als eine aus Gilbert entnommene logische Auseinandersetzung über die Relativität der Begriffe „gut“ und „böse“. Jetzt ist es für ihn nicht schwer, zu behaupten, daß, wenn die Kreuzfahrt auch nicht „gut“ gewesen sei pro dilatione terminorum vel commoditate corporum, sie doch ad multarum salutem animarum eine große Bedeutung gehabt hätte.<sup>8)</sup>

Es ist eine Beurteilung, die sich aus Ottos veränderter Haltung in den Gesten im allgemeinen ausreichend erklärt. Aber sie ist doch sehr merkwürdig, wenn man mit ihr die Aussagen der Zeitgenossen über jenes große Unglück vergleicht. Vor allem auf Bernhard, den geistigen Urheber, mußte sich der Tadel ergießen. Ein Abt seines Ordens<sup>9)</sup> sucht ihn darüber zu trösten: die Sünden der Kreuzfahrer hätten den bösen Ausgang verschuldet. Und das ist freilich auch für Bernhard<sup>10)</sup> der ausschlaggebende Grund.<sup>11)</sup> Aber er geht noch weiter und beschuldigt die Veranlasser der Fahrt,

1) GI<sub>22</sub>. 2) Cf. c. 8 Schlufs. 3) c. 28. 4) c. 26 f. 5) c. 30 f. 47.

6) Ein Beispiel noch GI<sub>14</sub>. 7) cf. oben.

8) S. 74 f. Eine sittliche Motivierung fehlt S. 75 nicht ganz. Es heisst da: . . . nos ob superbiam lasciviamque nostram salubri mandata non observantes merito rerum personarumve dispendium deportasse . . . cf. GI<sub>17</sub>. Anfang.

9) ep. 336 M<sub>182590</sub> C. Die Apostel Johannes und Paulus haben ihm auf sein Befragen diese Ansicht bestätigt: l. c. S. 591 A. Cf. Juritsch S. 189.

10) Otto erwähnt die betreffende Partie seines Werkes „de consideratione“ als sein apologeticum l. c. S. 74. 11) de consid. II<sub>1</sub> M<sub>182742</sub> C.

sich selbst und die anderen.<sup>1)</sup> Gerhoch will gar die ganze ent-sittlichte Kirche verantwortlich machen.<sup>2)</sup> Von dem allen findet sich bei Otto nur wenig. Ihm geht jetzt sein Optimismus einmal über alles. Er will den furchtbaren Schlag nicht fühlen, weil er jetzt in einer Zeit lebt, da frische Hoffnung auf eine glückliche Zukunft ihn blendet.

e) Bei der Benutzung des Orosius durch Otto konnten wir bemerken, wie er dessen apologetische Tendenz vollkommen ignoriert. Legt er seinem Pessimismus nun eine andere neue Absicht unter oder sind, was wir von trüber Geschichtsauffassung seinen Werken entnehmen, nichts weiter, als die üblichen Klagen eines „kopfhängerischen Mönches“?<sup>3)</sup> Es wird sich zeigen, daß die apologetische Tendenz des Orosius bei Otto in der That durch eine neue, eine ethische ersetzt wird.

Otto will nicht, wie Orosius, nachweisen, daß das Christentum an all dem Elende nicht schuld sei — eines solchen Nachweises bedurfte man nicht mehr —, sondern er beleuchtet die Nichtigkeit der Welt deshalb so oft, um von eben dieser Welt abzuziehen<sup>4)</sup> und auf die ethischen Ideale hinzuweisen, als auf das einzige, was retten könne.

Diese Tendenz ist schon darin erkennbar, daß für Otto in selbstverschuldetem Unglücke eine viel stärkere Aufforderung zur Weltverachtung liegt, als im unverschuldeten.<sup>5)</sup> — Erst lockt die Welt mit falschen Genüssen, meint er<sup>6)</sup>, um dann ihre Anhänger ins Verderben zu ziehen, was ja die Gegenwart am besten beweise. Und wenn er, wie bemerkt wurde, selbst Ekel am Leben empfindet, so muß auch das ethisch gedeutet werden: wenn das Irdische im letzten Grunde nur Ekel erregt, so wende dich ab von ihm! Es ist besonders der Prolog zum sechsten Buche, welcher diesen Zusammenhang zwischen

1) l. c. S. 743 A: Diximus, Pax, et non est pax: promissimus bona et ecce turbatio. Cf. 745 A und c. 3. 5. Dazu Nitzsch, D. G. II<sup>225</sup>.

2) Cf. Juritsch S. 188 f. Ribbeck, Forschungen, 24<sup>16</sup>. Weitere Zeugnisse bei Bernhardi S. 709 f. Daß Bernhardi Gl<sup>65</sup> für 'sophistische Spitzfindigkeiten' erklärt, scheint mir mißverständlich. Das Kapitel stimmt mit der Tendenz der Gesten vollkommen. Die Annahme ferner, daß diese Argumentation Otto selbst vielleicht ebenso kühl gelassen habe, wie die meisten Leser (Huber S. 24), ist ganz willkürlich.

3) So Grotefend S. 11, Lüdecke S. 15.

4) So schon an Isingrim 118<sup>18</sup> ff. 47 — 119<sup>2</sup>. 13 — 15. CII<sup>14</sup> 149<sup>44</sup> — 49. IV<sup>4</sup> 197<sup>39</sup> ff. CV<sup>9</sup> Schlufs.

5) CVII<sup>9</sup> f. CII<sup>44</sup> S. 165 wird bei den Römern auf den Zusammenhang zwischen materiellem Fortschritte und moralischem Verfall hingewiesen. Vor Äneas fehlten bella et luxus. Es herrschte ein goldenes Zeitalter: CI<sup>25</sup>.

6) CVII<sup>9</sup> 252<sup>30</sup> ff., wobei das bei Augustin beliebte Wortspiel mundus — immundus angemerkt wird. Cf. VIII<sup>20</sup> S. 289.

trüber Weltanschauung und der Forderung der Weltflucht genauer darlegt.<sup>1)</sup> Dieser Sinn ist auch der Mahnung „per visibilia ad invisibilia“ unterzulegen.<sup>2)</sup> Möglicherweise stammt auch sie aus Hugos Kommentar über die „Hierarchie“. Sie erscheint da in vielen Variationen.<sup>3)</sup> Bei Augustin<sup>4)</sup> und Gregor dem Großen<sup>5)</sup> ist der Gedanke ebenfalls öfters ausgesprochen. — Aber auch ohne litterarische Parallelen ist diese ethische Tendenz der trüben Weltanschauung, dieser „christliche Pessimismus“ bei einem Angehörigen des Cistercienserordens leicht verständlich.<sup>6)</sup>

### Anhang.

Büdinger hat § 2 über den Titel der Chronik gehandelt und die Vermutung ausgesprochen, die zweite Redaktion habe den Titel „de mutatione rerum“ getragen. Mit diesem Titel bezeichnet nun Otto wirklich sein Werk in dem Prolog an den Kaiser und zum 2. Buche. Aber wir wissen nichts von einer Änderung des Titels bei der zweiten Redaktion. Und die Zusage an Isingrin trägt die Überschrift: „de duabus civitatibus“. Otto bekennt sich im Prologe zum 8. Buche zu ihr. Angesichts des in jener Zusage vorliegenden Hinweises auf Augustin und Orosius, von denen ein jeder nach dem gewürdigt wird, was Otto aus ihm für seine Geschichtsbetrachtung gelernt hat<sup>7)</sup>, scheint mir diese doppelte Titulierung nur natürlich.<sup>8)</sup> Was Büdinger über die mangelhafte Durchführung der Zweistaatentheorie (s. unten) bemerkt, würde, selbst wenn man ihm zustimmen könnte, noch nicht gegen jenen vom Autor beabsichtigten Doppeltitel sprechen. Ein abschließendes Urteil läßt sich freilich ohne Einsicht in die handschriftliche Überlieferung nicht gewinnen. Auch läßt es sich nicht entscheiden, ob eine Beziehung zu dem Titel des Orosiusschen Werkes (Büdinger S. 333) vorliegt.

2. a) Der Lauf der Geschichte im ganzen hat den Eindruck einer einzigen großen Tragödie bei Otto hinterlassen. Aber nicht in Hoffnungslosigkeit ist sein Blick dabei befangen

1) Das Bild vom Meere, in dem sich die Fische gegenseitig verschlingen, gebraucht auch Gerhoh, comm. in Ps. 64 c. 94 M19465A.

2) CIV prol. Anfang. 3) Cf. S. 24 n. 9.

4) CD X<sub>14</sub>. Enarr. in Ps. 105<sub>24</sub> M37<sub>1413</sub>. in Ps. 141<sub>7</sub> M37<sub>1840f</sub>.

5) Mor. XXVI<sub>12</sub> 819C XXX<sub>5</sub> 965A f. XXXI<sub>27</sub> 1021D; Homil. in Ev. XI 1472B.

6) Cf. Nitzsch, D. G. II<sub>206</sub>. Auch auf Rahewin hat Otto damit gewirkt; GIII prol. S. 129.

7) Daß Otto aber den 'Plan' gehabt habe, 'eine Kombination der von ihnen befolgten Arbeitspläne' zu bieten (Grotefend S. 6), muß ganz dahingestellt bleiben. 8) Ähnlich Wilmans, Archiv X<sub>133</sub> n. 1.

gewesen, sondern aus sittlichem Interesse hat er so schwarze Farben gebraucht: er hat einen christlichen Pessimismus vertreten wollen.

Aber Ottos geschichtsphilosophische Thätigkeit hat sich mit dieser allgemeinen Beobachtung nicht begnügt. Er ist weiter dazu übergegangen, bestimmte Betrachtungen über den Geschichtsverlauf anzustellen. Unter diesen erscheint als das Äußerlichste der Versuch einer Einteilungstheorie. Ihr folgt dann die Zweistaatentheorie als ein verinnerlichtes Unternehmen, die historische Entwicklung nicht nur einzuteilen, sondern auch zu erklären. Auch hier wird Ottos Stellung nicht sowohl durch die Eröffnung neuer, überraschender Ausblicke charakterisiert, als durch das Reproduzieren alter Gedanken, wobei es dann freilich ohne gewisse Änderungen nicht abgeht.<sup>1)</sup> Die beiden Einteilungstheorien Ottos: die nach den Weltmonarchien und die nach den Weltaltern, gehen in ihren letzten Wurzeln bis in die vorchristliche Zeit zurück.

Dafs man schon im Altertum die Geschichte nach dem Gesichtspunkte der großen Weltmonarchien betrachtete, läfst sich an mehreren Beispielen zeigen.<sup>2)</sup> Für die christliche Geschichtsphilosophie hat erst Hieronymus diesen Gedanken zu einem Dogma erhoben, und zwar im Anschluß an die beiden bekannten Danielstellen. Seinen großen Einfluß zunächst auf das Mittelalter hat er daneben sicher auch dem Umstande zu verdanken, dafs Augustin ihn sich aneignet.<sup>3)</sup> Nach ihm giebt es folgende 4 Weltreiche, nach denen die Geschichte einzuteilen ist: 1. das assyrische, 2. das persische, 3. das makedonische, 4. das römische. Für das Verständnis Ottos ist es noch wichtiger, zu sehen, dafs auch Orosius eine ähnliche Theorie verwendet.<sup>4)</sup> Für ihn ist es eine ineffabilis ordinatio<sup>5)</sup>, dafs die vier Weltreiche mit den 4 Himmelsgegenden zusammenstimmen. Dabei setzt er an Stelle des Perserreiches Karthago<sup>5)</sup>, eine Neuerung, die sich aus seinem Leben leicht erklärt.<sup>6)</sup> Später ist die

1) Wiedemann S. 111 hat diese allgemeine Beobachtung schon richtig ausgesprochen.

2) Trieber im Hermes 27 (1892) S. 338 ff. 3) CD. XX 23 (406).

4) Er ist es ferner, der zu einer Motivierung der Einteilung fort-schreitet, wenn er II 13f. sagt: quod si potestates a Deo sunt, quanto magis regna, a quibus reliquae civitates progrediuntur; si autem regna diversa, quanto aequius regnum maximum, cui reliquorum regnorum potestas universa subicitur, quale a principio Babylonium et deinde Macedonicum fuit, post etiam Africanum et in fine Romanum. Zum Ganzen cf. Gierke III<sup>541</sup> f. 5) II 15.

6) Orosius lebte in Spanien und Afrika: Ebert S. 337, und die Herrschaft Karthagos über diese Länder hebt er gerade VII 26 gelegentlich der Motivierung der Neuerung hervor. Cf. V 15.



Theorie auf deutschem Boden in das einflußreichste exegetische Werk des Mittelalters, nämlich in den großen Bibelkommentar des Walafrid Strabo, übergegangen.<sup>1)</sup> Im 12. Jahrhundert hat sie Ekkehard wieder aufgegriffen.<sup>2)</sup>

Weit verbreiteter aber, als diese Danielische Periodisierung ist die Einteilung der Weltgeschichte nach Weltaltern gewesen. In Bezug auf die römische Geschichte findet sie sich gleichfalls schon in vorchristlicher Zeit.<sup>3)</sup> Von den verschiedenen altchristlichen Variationen abgesehen<sup>4)</sup>: das Wichtigste ist wieder, daß Augustin sie übernimmt und verschieden gestaltet.<sup>5)</sup> Im Schlußkapitel der CD<sup>6)</sup> giebt er diejenigen Grenzpunkte zwischen den einzelnen Weltaltern an, die in der Folge fast stets maßgebend bleiben. Es sind die folgenden:

1. von Adam bis zur Sintflut,
2. bis Abraham, 3. bis David,
4. bis zum Exil, 5. bis zur Inkarnation,
6. Gegenwart, 7. Jenseits.

Von Augustin ist diese Einteilung<sup>7)</sup> zunächst auf Isidor<sup>8)</sup>, dann auf Beda<sup>9)</sup> und Gregor d. Gr.<sup>10)</sup> übergegangen. Aus Isidor und Beda hat sie Lampert von Hersfeld<sup>11)</sup> geschöpft. Auch Ekkehards Weltchronik schließt sich ihr an.<sup>12)</sup>

b) Bei Ottos regem geschichtsphilosophischen Interesse ist es begreiflich, daß er sich diesen alten Theorien nicht entzieht. Schon in dem Schreiben an Reinald kündigt er S. 117 ihre Anwendung an. Er zählt die Weltreiche nach dem Hieronymianischen Schema auf. Von dessen Richtigkeit ist er um so mehr überzeugt, als er sich von seinem Standpunkte am Ende der Weltentwicklung ein sicheres Urteil zutraut.<sup>13)</sup> Die Abweichung des Orosius von dem üblichen Schema vermeidet er.

1) Kampers Hist. Jahrb. 19 (1898) S. 425. 2) Wattenbach II<sup>194</sup>.

3) Seyrich S. 45 f.

4) ib. S. 50. Rocholl S. 24. Hertzberg, Forschungen 15 (1875) S. 328 f.

5) cf. CD XX<sub>30</sub> (555 f.) mit Trakt. in Joh. 159 M<sup>351513</sup> cf. Niemann S. 18 — 21. CD XV—XVIII giebt die Geschichte der 6 Weltalter.

6) XX<sub>30</sub> (555 f.) 7) Ihre biblische Begründung de catech. rud. c. 17. M<sup>40331</sup>. 8) Hertzberg l. c. S. 329. 9) Ebert I<sup>2</sup> 645. 10) Homil. in Evang. 119. Ed. Maur. I<sup>1510</sup> Cf. 11) ed. Holder-Egger S. 3 ff.

12) Wattenbach l. c. Auch bei dem deutschen Bernhardiner Rupert von Deutz findet sich die Theorie: Bach, Dogmengeschichte I (1873) 259. Nach Rocholl S. 30 ist Eriugena der Vertreter einer Achtweltaltertheorie.

13) CII<sub>13</sub> Schlufs. — In Einzelheiten ist wieder die Abhängigkeit von Orosius offenkundig. Nach CII<sub>27</sub> folgt das römische dem babylonischen Reiche tamquam patri. So schon Or. II 16. Griechen und Perser figurieren als seine quasi tutores et paedagogi. Das meint auch Or. II 16 VII<sub>24</sub>. Andere ähnliche Bemerkungen Ottos (CII<sub>28</sub> 156<sub>26f</sub>. cf. II<sub>28</sub> 156<sub>30</sub> f.) scheinen dagegen von Or. unabhängig zu sein.

Auch in diesem Falle ist also sein Verhältnis zur Tradition nicht sklavisch. Eine konsequente Durchführung jener alten Theorie vollends hat er nicht einmal angestrebt. Nur das 1. Buch deckt sich als ein Ganzes mit der Geschichte der 1. Monarchie.<sup>1)</sup> Indem er das 2. Buch gleich bis zur Ermordung Cäsars führt<sup>2)</sup>, zeigt er deutlich, wie wenig ernst er's mit dem alten Schema nimmt. In ganz unbestimmten Worten kündigt er das Ende der 2., der persischen Weltmonarchie, bestimmter den Anfang der 3., der griechischen, im Verlaufe des 2. Buches an.<sup>3)</sup> Dafs aber die Monarchientheorie bei ihm kein Einteilungsprinzip ist, kann man aus dieser Stelle leicht ersehen. Im selben Kapitel wird vorgreifend schon das Ende der 3. Monarchie konstatiert.<sup>4)</sup> Und was noch bemerkenswerter ist: bereits in der 1. Hälfte des 2. Buches werden Ereignisse berührt, die von Rechts wegen in die Geschichte der 3. Monarchie hineingebracht werden müßten.<sup>5)</sup> Dieselbe Verwirrung trifft man auch bei der Geschichte der 4. Monarchie. Schon wenige Zeilen nach der Mitte des 2. Buches<sup>6)</sup> merkt Otto an, dafs seine Feder sich nun zum römischen Reiche wenden wolle. Aber noch im 3. Buche fühlt er sich wieder veranlaßt, auf das Ende der 3. Monarchie zurückzukommen<sup>7)</sup> und sich hier für den Untergang des griechischen Weltreiches nach dem Tode Alexanders auszusprechen. Und selbst auf die persische Monarchie wird noch Bezug genommen.

Aus dem allen scheint doch hervorzugehen, dafs Otto das Hieronymianische Schema als Einteilungsprinzip nicht recht brauchbar findet.<sup>8)</sup> Er beschäftigt sich mit ihm öfters. Aber wir können nicht bemerken, dafs die Büchereinteilung nach dieser Theorie vorgenommen worden sei.<sup>9)</sup> Jedenfalls ist eine grofse Unsicherheit hinsichtlich dieser traditionellen Einteilungsweise nicht zu verkennen.

Dieselbe Unsicherheit läßt sich an einer anderen Seite beobachten: da, wo es gilt, die Folgerung aus der Weltmonarchientheorie zu ziehen: sich nämlich zu dem schon von Hieronymus ausgesprochenen Dogma von der Dauer des römischen Reiches bis zum Weltende zu bekennen. Wir haben schon vor Otto bei den Historikern Versuche, die historische Wirklichkeit mit dem alten Dogma in Einklang zu bringen, so bei

1) cf. CI<sub>32</sub> CII prol. II<sub>1</sub> gegen Büdinger S. 330, der das 1. Buch mit der Gründung Roms schliessen läßt. 2) CII<sub>50</sub>. 3) CII<sub>25</sub> 154 f.

4) S. 155. Dieselbe Vorankündigung in c. 24 in Bezug auf den Anfang der 3. Monarchie. 5) CII 5. 7 f. 17. 19 u. ö.

6) CII 27. 30. cf. c. 2. 7) CIII<sub>2</sub> 172. 8) Cf. Bernheim S. 47 n. 2.

9) Allerdings giebt er sich CII<sub>51</sub> den Anschein, als wenn er die 3 ersten Monarchien erledigt hätte. In den ersten Kapiteln des 3. Buches hat er jedoch seinen Irrtum selbst eingesehen. Cf. Büdinger S. 334 f.

Frechulf von Lisieux<sup>1)</sup> (+ 852) und bei dem Monachus Sangallensis.<sup>2)</sup> Beide scheuen sich nicht, vom Untergange des 4. Danielischen Reiches sehr unumwunden zu sprechen. In den Kreisen des reformierten Mönchtums läßt sich derselbe Gedanke bei W. v. Dijon nachweisen<sup>3)</sup>, unter den von Otto benutzten deutschen Geschichtsschreibern bei Ekkehard von Aura.<sup>4)</sup> Otto selber berichtet vom Untergange des römischen Reiches durch Odwakar<sup>5)</sup> und entwickelt nun auf Grund dieser Erkenntnis die für die kirchenpolitische Publizistik der folgenden Jahrhunderte so wichtige Translationstheorie, indem er zunächst die translatio des Reiches von den Römern an die Griechen behauptet.<sup>6)</sup> Von den Griechen ist es auf die Franken übergegangen.<sup>7)</sup> Ja, Otto ist geneigt, dem regnum Francorum noch ein besonderes regnum Teutonicorum gegenüberzustellen.<sup>8)</sup>

Aber es lassen sich neben diesen Stellen einige andere nennen, wo das Fortbestehen des römischen Reiches selbst für die Gegenwart nicht aufgegeben ist. Darauf deuten schon die letzten Worte des Schreibens an Reinald (p. 117), und Isingrim gegenüber wird das p. 118 offen ausgesprochen; allerdings macht Otto auf die Schwäche des römischen Reiches besonders aufmerksam.<sup>9)</sup> In diesem Sinne ist das regnum Teutonicum ein Teil des Frankenreiches<sup>10)</sup>, und es handelt sich beim Emporkommen der Liudolfinger lediglich um einen Dynastienwechsel. Das (römische) Reich ist dasselbe geblieben wie einst, und es herrscht in der Kaisergeschichte von Augustus bis auf Karl den Großen ein lückenloser Zusammenhang<sup>11)</sup>: Karl der Große ist der 69. Nachfolger des Augustus.<sup>12)</sup>

1) Rocholl S. 30. 2) I<sub>1</sub> SS. II<sub>731</sub>. 3) Hauck III<sub>495</sub>.

4) SS. VI<sub>9f</sub>. Ordericus Vitalis konstatiert I<sub>21</sub> M 188<sub>78A</sub> den Anfang des regnum Francorum.

5) CIV 30 f. — CVIII<sub>2</sub> 279 ist die Meinung von der Ewigkeit des römischen Reiches erwähnt und abgelehnt.

6) CIV<sub>5</sub> CV prol. cf. CII<sub>1</sub> Anfang.

7) CV prol. und c. 31 f. An der Prologstelle ist mit dem Gange der Translation der Gedanke von der ostwestlichen Richtung der sapientia in Verbindung gebracht. CV<sub>16, 25</sub> giebt es außer dem regnum Romanorum ein regnum Francorum. Dieses wächst, während jenes abnimmt.

8) CVI<sub>24</sub>. Der Brief an Isingrim S. 118 nennt als Zwischenglied zwischen beiden die Langobarden. Cf. CVI<sub>13</sub>. Aber Otto nennt ihr Reich c. 17 (236<sub>14</sub>) eine Usurpation.

9) Die Teilung des karolingischen Mittelreiches unter die Söhne Lothars zieht noch das römische Reich in Mitleidenschaft: CVI<sub>1</sub>, wobei sich wieder eine Gelegenheit zu trüben Reflexionen bietet. Cf. CV prol. (213<sub>38-40</sub>). 10) CVI<sub>17</sub> 236<sub>8</sub>.

11) Daher Ottos Interesse an einer kritischen Feststellung des Kaiserkatalogs: CVI<sub>13, 22</sub>.

12) CV 31. Eine Translation von den Griechen wird hier und c. 32 wieder ausdrücklich behauptet.



Die alte Folgerung aus der Weltmonarchientheorie hat also auch auf unseren Historiker noch ihren Eindruck nicht verfehlt. Wir werden dasselbe von der Weltaltereinteilung behaupten können; doch wird sie noch weit unsicherer gehandhabt.<sup>1)</sup> Denn in der Augustinischen Form ist sie von Otto nur im 8. Buche<sup>2)</sup> ausgesprochen worden.

Sie mag ihm bei seinen Perioden: 1. von Adam bis zur Flut<sup>3)</sup>, 2. von der Sprachverwirrung bis auf Abraham<sup>4)</sup> vorgeschwebt haben. Außerdem wird die Weltgeschichte in 3 Abschnitte geteilt, die ebenfalls an die Weltalter der Patristik erinnern.<sup>4)</sup> Aber ihm sind auch wieder die Begriffe der aurea saecula und der ferrea aetas in der römischen Geschichte geläufig.<sup>5)</sup>

c) Bei einer so mangelhaften Benutzung der traditionellen Kategorien hätte es für Otto nahe gelegen, daß er sich selbst ein Einteilungsschema schuf, nach welchem er den Stoff in der Chronik — die Gesten erhielten ihre Einteilung durch den Stoff selber<sup>6)</sup> — verteilen konnte. Aber dies ist nicht nach einem einzigen Gesichtspunkte geschehen. Sondern an der von Otto selbst in dem Briefe an Isingrim p. 119 beschriebenen Einteilung kann man beobachten, daß Otto nur für die beiden ersten Bücher die Monarchientheorie wenigstens anwenden will.<sup>7)</sup> Daß diese aber selbst für das erste eine reine Äußerlichkeit ist, kann man schon aus der nebenherlaufenden Anwendung der Weltalter entnehmen. Und überhaupt entbehrt das 1. Buch einer selbständigen stofflichen Gruppierung. Es herrscht durchaus die alte Eusebianische synchronistische Behandlungsweise der heiligen und Profangeschichte. Weit häufiger, als durch die Monarchientheorie, erscheint der Aufbau des Werkes durch Ottos Pessimismus beeinflusst. Gerade am Schlusse der beiden ersten Bücher stellen sich die trüben Reflexionen ein.<sup>8)</sup> Auch das 2. Buch folgt zunächst der synchronistischen Anordnung ohne irgend ein deutliches Einteilungsprinzip. Erst

1) Es ist daher unzutreffend, wenn Eicken S. 646 Ottos Werk 'den bedeutendsten Versuch, die Geschichte unter dem Gesichtspunkte jener Weltalter darzustellen', nennt. 2) CVIII<sub>14</sub>. 3) CI<sub>3</sub> (133). 4) CI<sub>5</sub>.

5) CI<sub>35</sub> (140). CII<sub>27f</sub>. werden innerhalb der römischen Geschichte eine *primeva* und *robusta aetas* unterschieden. Cf. CII<sub>10</sub> Schluß über die *infantia populi Romani*.

6) Man muß sie ja überhaupt einer ganz andern litterarischen Gattung zuweisen, als die Weltgeschichte, die Otto mit der Chronik liefert.

7) *Primus liber protenditur usque ad . regni . Babyloni translationem factam ad Medos . . . Secundus ad . . . initium nativitatís Domini l. c.*

8) CI<sub>32</sub> II<sub>51</sub>. Das war vom Autor, wie er an den Kaiser 11639 schreibt, beabsichtigt.

c. 27 beim Übergange zum römischen Weltreiche wird die alte Gruppierungsmethode aufgegeben.<sup>1)</sup> Denn von hier wird bis c. 41 die römische Geschichte ohne Exkurs bis zur Zerstörung Karthagos dargestellt. Nach kurzer Unterbrechung in c. 42 dauert die geschlossene Darstellung der römischen Geschichte bis zum Tode Cäsars und der Geburt Christi, c. 50f., fort. Diese plötzlich hergestellte Einheitlichkeit erscheint um so auffallender, als gerade bei der Darstellung der letzten Jahre der Republik, bei der Erwähnung so vieler fremden Völker, mit denen Rom kämpft, die Gelegenheit zum Abschweifen mehr denn sonstwo vorhanden war.<sup>2)</sup>

Die Einheitlichkeit, die Ottos Darstellung hier auszeichnet, geht im 3. Buche sofort wieder verloren. Auch sonst stellt sich dieser Abschnitt in Gegensatz zu den früheren: an die Stelle der Weltmonarchientheorie wird jetzt die Translations-theorie für die Einteilung verwertet.<sup>3)</sup>

Das 4. Buch soll bis zum Sturze des römischen Reiches durch Odwakar geführt werden.<sup>4)</sup> Und diese Absicht wird auch ausgeführt. Auch hier macht sich die Translationstheorie in den letzten beiden Kapiteln mit den Andeutungen über den Ursprung der Franken bemerkbar.

Bis zur Translatio des Reiches an die Franken soll dann das 5. Buch reichen.<sup>5)</sup> Aber Otto bemerkt zugleich in merkwürdig richtiger universalhistorischer Erkenntnis, daß er es bis zu den fränkischen Teilungsverträgen weiterführen werde.

Für das 6. Buch hat der Autor ein sehr trübseliges Programm. Denn nach dem Prologe will er darin nur folgendes erzählen: *Qualiter regnum Francorum tam miserabiliter divisum non solum Romanum imperium sed et partem Franciae ac Galliae cum palatio Aquis perdiderit, in hoc opere*<sup>6)</sup> *dicendum restat.* In Wirklichkeit überschreitet er seinen Arbeitsplan erheblich und führt diesen Abschnitt bis nahe an die Gegenwart heran, nämlich bis zum Tode Gregors VII.<sup>7)</sup>

1) Die Exkurse c. 32 und 47 kommen gegen die sonst einheitliche Darstellung nicht in Betracht.

2) Ob es ein stoffliches Interesse war, das Otto hier fesselte, oder seine Beschäftigung mit Augustin bez. Orosius, wird der Anhang zu entscheiden versuchen.

3) Tertius sc. liber (usque ad) regni translationem factam ad Graecos im Brief an Isingrim l. c. So maßlos wie im 1. Buche ist hier die Verwirrung nicht. Otto scheint besonders in den Christenverfolgungen erwünschte Ruhepunkte erblickt zu haben: c. 15 f. 19 f. 27. 31. 33 f. 38. 41. 45.

4) Quartus ad Odoacrum regnique invasionem a Rugis an Isingr. l. c.

5) l. c.

6) Daß damit das 6. Buch gemeint ist, zeigen die letzten Worte des Schlufskapitels. 7) CVI<sub>36</sub>. cf. an Isingrim l. c.

So sehen wir den Autor nach dreifachem Gesichtspunkte eine Einteilung versuchen.<sup>1)</sup> Es ist in den ersten beiden Büchern das alte Monarchienschema, dessen er sich erinnert.<sup>2)</sup> Vom 3.—5. Buche arbeitet er mit den Translationstheorien. Für die jüngste Vergangenheit erscheint ihm beides als unbrauchbar, und er greift nun als Endpunkt ein Ereignis heraus, das auf ihn den größten Eindruck gemacht hat: den Tod Gregors VII. Tief ergriffen schreibt er die Schlussworte: *tanta mutatione tamquam a perfectione ad defectum vergente tempore sexto operi finem imponamus*. So tritt Otto bei aller oft gerühmten 'Objektivität' nicht teilnahmslos hinter seinem Stoffe zurück.

d) Wie Otto sich mit diesen Versuchen zu den Theorien der Zeitgenossen verhält, läßt sich nicht genau erkennen. Da seine Abhängigkeit von dem Viktoriner Hugo auf eschatologischem Gebiete erweislich war, so möchte man auch in diesen Fragen der Einteilung des historischen Stoffes einen Einfluß von dieser Seite her vermuten. Nun hat sich Hugo wirklich an die Einteilung des geschichtlichen Verlaufes gemacht, wenn er folgende 3 Zeitalter unterscheidet: 1. *naturalis legis*, 2. *scriptae legis*, 3. *gratiae*.<sup>3)</sup> Aber das ist nur die etwas veränderte Form eines auch bei Gregor dem Großen<sup>4)</sup> bemerkbaren Augustinischen Gedankens.<sup>5)</sup> Nähert sich daher auch Otto diesem Gedanken<sup>6)</sup>, so ist das kein neues Argument für die Abhängigkeit von Hugo von St. Victor.

Da auch Gerhoh nur die Monarchientheorie auseinander setzt<sup>7)</sup> und andere Einteilungen nicht angewandt zu haben scheint, so ist es wahrscheinlich, daß Otto ganz selbständig jene eigentümliche Stellung zu den hergebrachten Methoden eingenommen und insbesondere seine neue Einteilungsart ver-

1) Es handelt sich nicht um eine wirkliche Durchführung. — Für den wichtigsten Gedanken in der Geschichtsphilosophie Ottos, die Staatentheorie, können wir aus der Einteilung des Stoffes schon im voraus entnehmen, daß diese Einteilung von ihr nicht beeinflusst worden ist. Erst im Prolog zum 8. Buche teilt Otto nach bestimmten Perioden in der Entwicklung der Staaten ein. Wir haben aber kein Recht, diese Einteilung ihrem Zusammenhange zu entreißen und auf die vorangehenden Bücher zu übertragen. 2) cf. oben, S. 39.

3) *de arca morali* M 176<sup>630</sup>. *de arca mystica* ib. 683 D. *de sacramentis* ib. 312 D.

4) *Homil.* in *Ezech.* II<sub>31</sub>. Ed. Maur. II<sup>1583</sup> B. Ep. V. 44 (341).

5) *Ench. ad Laurentium* c. 118 M 40<sup>387</sup>: *status vel aetates hominis quattuor, ante Legem, sub Lege, sub gracia et in pace*.

6) CVIII<sub>5</sub>: Enoch als *ante legem*, Helias als *sub lege* bezeichnet.

7) *Komm.* zum 64. Ps. c. 61 und 141 M 194<sup>45</sup> C<sup>96</sup> A. Die 'Kirchenaltertheorie' des Honorius Augustodun., die dieser im Anschluß an die 15 Dekaden des Psalteriums M 172<sup>308—312</sup> durchführt, ist von Otto ganz unbeachtet geblieben, desgleichen Gerhoh ad Ps. 69<sub>4</sub> M 194<sup>276</sup> B.

sucht hat, womit es zusammenstimmt, daß er überhaupt seinen Quellen gegenüber oft recht unabhängig verfährt.<sup>1)</sup>

### Anhang.

Die Einteilung des historischen Stoffes in den ersten beiden Büchern der Chronik ist äußerst unübersichtlich. Nur in der 2. Hälfte des 2. Buches, von c. 27 ab, sahen wir, daß sich Otto einer leidlich zusammenhängenden Darstellung der römischen Geschichte befleißigt. Hat er Anregungen dazu aus Augustin oder Orosius erhalten? Oder hat ihn die römische Geschichte im allgemeinen so gefesselt, daß er deshalb Abschweifungen vermied? Diese Fragen zu beantworten, muß man zunächst die Wertung kennen lernen, welche die römische Geschichte bei ihm findet. Hat die römische Geschichte durch ihn Beziehungen zu den ihm am meisten interessierenden Aufgaben — es sind die sittlichen — erhalten, ergibt sich andererseits ein Gegensatz zwischen Otto und seinen beiden Vorgängern, Augustin und Orosius, in der Behandlung der römischen Geschichte, so wird man nur die letzte Frage bejahen können.

Es ist bekannt, wie hart Augustin und besonders Orosius — in dem niedrigeren Tone eines kleineren Geistes — über die Römer geurteilt haben.<sup>2)</sup> Otto vermeidet so starke Ausfälle fast immer.<sup>3)</sup> Wo er solche bei Orosius findet, unterdrückt oder mäßigt er sie.<sup>4)</sup> Daß er mit Augustin<sup>5)</sup>

1) Für die Siebenzahl der Bücher Ottos vermutet Büdinger S. 333 in Orosius ein Vorbild (?).

2) CDV<sub>16</sub> 195<sub>15</sub>ff. werden dagegen die Römer im allgemeinen als Vorbilder für die *cives Dei* hingestellt, ähnlich V<sub>17</sub>f. u. ö. Eickens Referat über diesen Punkt S. 142f. berücksichtigt diese Stellen nicht, isoliert überhaupt Augustin einseitig der Antike gegenüber. Die Reuterschen Resultate sind nicht beachtet.

3) Die römische Treulosigkeit gegen die Samniten wird c. 28 getadelt. Hinzutreten die schon berücksichtigten Fälle, wo Otto seine trübe Geschichtsansicht auch an der römischen Geschichte zu demonstrieren sucht. Ferner betont auch Otto mit Augustin CDXV<sub>5</sub> die Rolle, die der Brudermord bei der Gründung Roms gespielt hat, sehr stark. cf. CII<sub>6</sub>.

4) Lehrreich dafür ist folgende Gegenüberstellung:

III. 21<sub>2</sub>.

Tremefacti hoc bello (Samnitenkrieg) Romanorum animi et labefacta fiducia est, nec ausi sunt totum sperare de viribus

CII<sub>36</sub> vermißt man die IV 16<sub>18–21</sub> aufgeworfene Frage, ob die Niederlage der Römer bei Cannä mehr der improba miseria oder der misera improbitas zuzuschreiben sei.

CII<sub>29</sub> 156<sub>42</sub>f.

Romani, utpote qui ... ad robustam aetatem pervenerant, consilio arteque usi hostem dividere conantur.

5) CDII<sub>2</sub> III<sub>31</sub>; im 2. Buche stellt Augustin die moralischen, im 3. Buche die materiellen Unglücksfälle Roms vor dem Auftreten des Christentums dar. Die Tendenz Augustins, alle möglichen Ereignisse als Beweise für die Machtlosigkeit der heidnischen Götter anzuführen: CDIII<sub>22</sub> 24–26, vermißt man bei Otto fast stets. Ob er überhaupt nur Teile der Schrift über den Gottesstaat in Händen hatte? Cf. oben S. 25.

etwa nur die Leiden des römischen Volkes schildern wolle, sagt er in dieser Allgemeinheit keineswegs. Ein deutlicher Unterschied in der Beurteilung der römischen Geschichte zeigt sich damit zwischen Otto und seinen beiden Vorbildern.

Fragt man nun weiter, in welcher besonderen Weise Otto die römische Geschichte, deren traditionelle Beurteilung ihn fast unberührt läßt, gewertet hat, so muß man beachten, daß auf das heidnische Rom bei Otto durch die Hoheit der später in Rom herrschenden Kirche ein verklärender Schein zurückfällt. Es ist für ihn ein schönes Zusammentreffen, daß dieselbe Stadt, die früher das caput mundi war, jetzt zum caput ecclesiae geworden ist.<sup>1)</sup> Allein neben diesem kirchlichen, wenn man will hierarchischen Interesse verleugnet Otto das ethische Interesse an der altrömischen Virtus nicht ganz. Wie sehr muß es uns zur Demut reizen, wenn der Heide Augustus sich nicht einmal scherzweise 'Herr' nennen liefs!<sup>2)</sup> Aus der älteren Zeit ist es besonders die Figur des Regulus gewesen, die seine Aufmerksamkeit gefesselt hat. Er begnügt sich<sup>3)</sup> nicht damit, Stellen aus Cicero anzuführen, um den Opfermut des Regulus zu rühmen, sondern er macht von sich aus die Bemerkung, daß die Worte Ciceros über Regulus in jedem die wahre 'fortitudo' anzünden, d. h. zur asketischen Sittlichkeit bekehren müßten.<sup>4)</sup> Den altrömischen Kriegshelden stempelt Otto damit zum asketischen Heros, und zwar ohne für diese Umprägung in seinen Vorlagen ein genaues Vorbild zu haben.<sup>5)</sup> Neben der Weisheit der Philosophen erscheint auch die fortitudo der Römer als Vorbereiterin auf Christum.<sup>6)</sup> Aber nicht nur

1) CIII prol. S. 171. Ansätze zu dieser Anschauung schon bei Regino ed. Kurze a. a. 842.

2) CIII<sub>4</sub>. cf. die günstige Beurteilung Hadrians: c. 21, des Antoninus Pius: c. 23, des Aurelius Alexander: c. 30. 3) CII<sub>34</sub>.

4) Otto nennt folgende 3 Züge:

a) contemptus praesentium,  
b) abrenuntiatio parentum,  
c) possessionum ac postremo sui ipsius abnegatio.

Daß hier z. T. Schlagwörter der asketischen Litteratur vorliegen, wird sich unten zeigen.

5) Die asketische Ausdeutung fehlt Or. IV. 101. Augustin lobt allerdings Regulus' virtutem tam magna infelicitate maiorem: CD I<sub>15</sub> (23<sub>14</sub> f.). Aber seine Absicht ist auch hier nur der Nachweis, daß die heidnischen Götter machtlos gewesen seien. cf. ib. III<sub>18</sub> IV<sub>4</sub>. 34. CD I<sub>24</sub> wird Regulus als Beispiel für die Verwerflichkeit des Selbstmordes dargestellt, ebenso wie Lukretia c. 19 (anders CII<sub>9</sub>. 15). Ganz unbestimmte Ansätze zu einer asketischen Ausdeutung finden sich nur CD V<sub>18</sub> (199<sub>25</sub> ff.). Im Polycratius des Joh. v. Salisbury erscheint Regulus nur als Vorbild der Armut: V<sub>7</sub> M 199<sub>57</sub> B. 6) C. III. prol. (170).

durch Tapferkeit, sondern auch durch Klugheit haben die Römer ihre Herrschaft gewonnen.<sup>1)</sup>

Bei der Einteilung seines Stoffes scheint ihn demnach die römische Geschichte sachlich besonders gefesselt zu haben. Er hat sie nicht durch synchronistische Nachweise gestört.

Aus der Beurteilung der römischen Geschichte folgt aber weiter, daß Otto schon in der Chronik, d. h. vor der Erhebung Barbarossas, den römischen Dingen nicht absolut feindlich gegenüberstand und auf die Rezeption der römischen Anschauungen durch Barbarossa gewissermaßen vorbereitet war. Es ist bekannt, wie rückhaltlos Otto selbst ihnen später in seiner Zuschrift an den Kaiser 1157 Ausdruck verlieh.<sup>2)</sup>

Endlich aber beweist Ottos Wertung dieses Teiles der Geschichte wieder zur Genüge, wie stark ihn seine asketischen Ideale in Anspruch genommen haben. Selbst im *Regulus* sieht er sie verwirklicht. Immer wieder tritt uns die Beziehung auf sie entgegen. Sie wird sich auch bei der Betrachtung des wichtigsten geschichtsphilosophischen Gedankens unseres Autors, bei der Zweistaatentheorie, nachweisen lassen.<sup>3)</sup>

3. a) Nicht der unbestimmte Eindruck, den der Lauf der Geschichte auf ihn gemacht hat, aber auch nicht die dargestellten unvollkommenen Einteilungsversuche berechtigen uns schon dazu, Otto unter die kleine Zahl der mittelalterlichen Geschichtsphilosophen zu stellen. Wir dürfen das vielmehr nur deshalb, weil Otto die mittelalterliche Geschichtsphilosophie, welche Augustin begründet hatte, nicht nur einfach übernimmt, sondern nun auch selbständig verarbeitet.

In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist er, soviel ich sehe, der einzige, der das gethan hat. Außer ihm finden sich nur versprengte Äußerungen, welche das Fortleben des alten Augustinischen Gedankens bezeugen.<sup>4)</sup> Es ist notwendig, diese Zeugnisse und Ottos Stellung zu ihnen zu prüfen, ehe man die direkte und selbständige Entlehnung seiner Zweistaatentheorie aus Augustin behaupten kann.

Hugo von St. Viktor hat die Theorie Augustins gekannt und sie insbesondere unter den Gesichtspunkt der Lehre von den Sakramenten gestellt, indem er 2 civitates unterscheidet,

1) CII<sub>37</sub>. Gerade die prudentia fehlt bei Or. Wer von Cäsars Tugenden und Tapferkeit hören will, den verweist Otto auf den Sueton: CII<sub>48</sub>. Auch Orosius VI, 72 citiert den Sueton, jedoch ohne diese Zwischenbemerkung. Weiteres Material Wilmans Archiv X. 150.

2) Cf. Wilmans, Vorrede S. 99. 3) s. unten.

4) So in der Summa gloria des Honorius Augustodun. Lib. de lite III, auch bei Rupert von Deutz s. oben S. 36 n. 12., später in Gerhohs Werke de investigatione Antichristi: Bach, Dogmengeschichte I (1873) 525—527.

von denen die eine den 'Sakramenten' Gottes, die andere denen des Teufels folge.<sup>1)</sup> Gerade diese Motivierung fehlt bei unserm Historiker gänzlich.<sup>2)</sup>

Was Gerhoh über die beiden Staaten bemerkt, erklärt sich ebenfalls ganz aus Augustin. Wo bei ihm charakteristische Züge vorliegen, sind sie von Otto nicht herangezogen worden.<sup>3)</sup>

Auch Abälard scheint die Theorie lebendig gewesen zu sein.<sup>4)</sup> Aber seine Stellung zu Augustin und zu Otto unterscheidet sich nicht von der bei Gerhoh und Hugo beschriebenen.

Da sich nun Augustins Gedanke von den beiden Staaten auch bei Gregor dem Großen, durch den das Mittelalter sonst öfters die Augustinischen Gedanken erhält, nur vereinzelt zeigt<sup>5)</sup>, so können wir nun allerdings behaupten, daß Otto seine Zweistaatentheorie direkt und unabhängig von den Zeitgenossen aus Augustin geschöpft hat. Diese Augustinische Urform ist erst darzustellen, bevor man dazu übergeht, Ottos Stellung zu ihr und ihre Durchführung in der Chronik näher zu betrachten.<sup>6)</sup>

b) Die Quellen für die Augustinische Geschichtsphilosophie, als deren wichtigster Gedanke die Zweistaatentheorie erscheint, sind keineswegs die berühmten 22 Bücher über den 'Gottesstaat' allein. Besonders zahlreich sind die Beziehungen auf die beiden Staaten in den Enarrationen zu den Psalmen (M 36), und besonders lichtvoll sind die betreffenden Auseinander-

1) De sacramentis Is M 176<sup>312</sup>B. Daß er von vasa irae und misericordiae spricht (de vanitate mundi ib. 723. 725), mag auf dieselbe Quelle zurückgehen — abgesehen von Rom. 9<sup>22</sup> —; es findet sich auch CIII prol. S. 169 unten.

2) Schon Büdinger hat S. 341 auf Hugos Miscellanea (M 177) aufmerksam gemacht, in denen sich ein titulus findet, der de duabus civitatibus et duobus populis et regibus überschrieben ist. Was darüber l. c. S. 496 f. gesagt ist, erklärt sich jedoch z. T. aus Augustin, z. T. mag es, wie 496 A, Hugos eigene Gedanken bieten. Eben diese aber sind bei Otto unbenutzt geblieben.

3) Ein solcher charakteristischer Zug findet sich zum Beispiel in dem Kommentar zu Ps. 51 M 193<sup>688</sup>C, wo es heißt: quomodo Ismael et Esau [die Augustinischen Vertreter des Weltstaates], qui erant secundum carnem, persequantur Isaac et Jacob, qui erant secundum spiritum: ita et nunc. Nam filii concubinarum ..... filiis benedictis cupiunt in hoc mundo imperare... Weitere Stellen (von den unaufhörlichen Parallelen zwischen Babylon und Jerusalem-Sion ganz abgesehen) sind: Ep. ad Henr. Presbyt. Card. [Vorrede zum Komm. zum 64. Psalm] M 194<sup>9A</sup> ib. 14c; ad 71<sup>16</sup> ib. 333D ad Ps. 73<sup>2</sup> ib. 360B f u. ö.

4) Comm. super ep. ad Rom. IV Opp. ed. Cousin II 288.

5) Z. B. Mor. XXVI<sup>27</sup> Ed. Maur. 1335 E. Ich sehe auch hier von den zahllosen Stellen ab, die Babel und Jerusalem in Gegensatz zu einander stellen. Außerdem teilt Gr. die Geschichte der Kirche Mor. XIX<sup>12</sup> (613 A) nach verschiedenen 'Altern'. Cf. oben S. 41 n. 7.

6) Johann von Salisbury hat in seinem Polycraticus, der erst 1159, also nach Ottos Tode, erschienen ist (s. Dictionary of Nat. Biogr. 29<sup>445</sup>), ebenfalls die üblichen Parallelen zwischen Babylon und Jerusalem: 14 M 199<sup>391</sup>C.

setzungen in der Schrift *de catechizandis rudibus* (M 40). Wenigstens diese beiden Werke sind bei der Darstellung heranzuziehen. Es würde eines langen Studiums bedürfen, um diese mit genauer Berücksichtigung der Quellen Augustins zu liefern. Die wichtigste Vorarbeit für eine solche hat Reuter in seinen 'Augustinischen Studien' (Z. f. K. G. IV ff.) geleistet. Seitdem sind noch zwei Dissertationen über Augustins Geschichtsphilosophie von Seyrich 1891 und von Niemann 1895 erschienen. Es ist Seyrichs Verdienst, zuerst einzelne geschichtsphilosophische Ideen, wie die der 'Einheit', der 'Entwicklung', der 'Erziehung', durch Augustin beleuchtet zu haben. Beide Arbeiten geben auch eine ausführliche Kritik des Systems. Für den Zweck einer Vergleichung mit Otto habe ich die genannten Schriften Augustins benutzt und dadurch die Resultate Reuters, die bei Seyrich und besonders bei Niemann über Gebühr vernachlässigt worden sind, soweit sie sich auf das fragliche Gebiet beziehen, bestätigt gefunden.

Nachdem die ersten 10 Bücher des 'Gottesstaates' den Nachweis geliefert haben, daß der Polytheismus weder in dieser Welt notwendig, noch für jene nützlich sei, geben die 12 letzten Bücher die Geschichte der beiden Staaten<sup>1)</sup> nach folgender Disposition:

- |                           |                       |
|---------------------------|-----------------------|
| 1. XI—XIV: Exortus        | } der beiden Staaten, |
| 2. XV—XVII: Procursor     |                       |
| 3. XIX—XXII: Debiti fines |                       |

d. h. sie verfolgen Entstehung, Entwicklung und Ausgang der beiden Staaten. Welche Begriffe hat Augustin mit der *civitas Dei* und *diaboli* verbunden? Das ist die Frage, an der das Verständnis der Augustinischen Geschichtsphilosophie hängt. Wie es nun auch sonst unvereinbare und unvereinbare Widersprüche sind, die unsern Kirchenvater charakterisieren<sup>2)</sup>, so auch in diesem Falle. Es ist nichts Eindeutiges, was sich Augustin bei seinen beiden Staaten gedacht hat. Einmal vielmehr ist die *civitas Dei* die *externa communio sacramentorum*, d. h. die empirische katholische Kirche. Nur die äußere Zugehörigkeit zu ihr sichert die Seligkeit.<sup>3)</sup> Die *civitas diaboli* ist in diesem Falle von dem historischen Heidentume nicht zu unterscheiden. Diese Ausprägung des Begriffs wird sich auch bei Otto zeigen. Sie mag mit dem Namen der 'historischen' bezeichnet werden. Sodann aber faßt Augustin,

1) Über den Namen *civitas* s. Reuter S. 530. Seyrich S. 36f.

2) Cf. Eucken S. 290. S. 269.

3) Reuter S. 219. — Sehr deutlich zeigen sich CDI<sub>35</sub> beide Begriffe nebeneinander.



wie später auch Otto, seine Begriffe im mystischen<sup>1)</sup> Sinne und versteht dann unter dem Gottesstaate die *communio sanctorum*.<sup>2)</sup> So sagt er in der Schrift *de catechizandis rudibus* c. 19 M 40<sub>333</sub>: '2 Staaten, einer aus iniqui, der andere aus sancti bestehend, lassen sich vom Anfange des menschlichen Geschlechtes bis zum Ende der Weltzeit verfolgen, jetzt noch körperlich vermischt, aber durch die Willensrichtung getrennt und am Tage des Gerichtes auch körperlich zu trennen.' Und in der *Enarratio* zu Ps. 61 heisst es<sup>3)</sup>: 'Und es sind die beiden Staaten hienieden vermischt und kämpfen gegenseitig miteinander: una pro iniquitate, altera pro iustitia; una pro vanitate, alia pro veritate'.<sup>4)</sup> Äusserlich verschwindet dieser Unterschied, dem zwei ganz verschiedene Anschauungen zu Grunde liegen, bisweilen deshalb, weil Augustin seine mystische *civitas*, die *communio sanctorum*, ganz unwillkürlich ebenso organisiert wie die empirische katholische Kirche.<sup>5)</sup>

Soviel sich erkennen läßt, gebraucht Augustin, wo er sich prinzipiell über die Zweistaatentheorie äussert, meist die mystische Ausprägung. Nun ist aber sein Gottesstaat nicht blofs ein prinzipiell-systematisches Werk, sondern es ist auch eine grofse praktisch-historische Apologie des Christentums. So geschieht es, dafs der Verfasser, wo er sich historischen Auseinandersetzungen hingiebt, von selbst die historischen Begriffe anstatt der mystischen verwendet. Kirche und Heidentum sind dann die Bezeichnungen für die beiden Staaten in diesem historischen Sinne.<sup>6)</sup>

Damit aber kommt Augustin nun für seine eigene Zeit in eine beachtenswerte Verlegenheit. Heidentum und Weltstaat sollten nach der Theorie zusammenfallen. Aber der wirkliche Staat ist ja inzwischen christlich geworden. Die Begriffe Staat und Heidentum lassen sich nicht mehr zur Deckung bringen.<sup>7)</sup> Trotzdem wird er nicht müde, die Giltigkeit seines Staatenschemas bis zum Weltende zu beteuern.<sup>8)</sup> Dem daraus entstehenden Dilemma zu entgehen, preft nun Augustin ganz im

1) Zur Rechtfertigung dieses Terminus verweise ich auf Reuter S. 527. Die sich gegen die 'Sichtbarkeit' des Kirchenbegriffs bei Augustin sträubenden Elemente fafst Harnack III<sub>148-151</sub> zusammen.

2) Reuter S. 219. — Sehr deutlich zeigen sich CD I<sub>35</sub> beide Begriffe nebeneinander. 3) M 36<sub>734</sub>.

4) Aus der nicht zu übersehenden Stellenreihe führe ich unter allgemeiner Verweisung auf Reuter noch an: *Enarr.* in Ps. 10, M 36<sub>133</sub>, in Ps. 25 ib. S. 190f., in Ps. 61 ib. S. 733f. *Tract.* in Joh. 15<sub>18</sub> M 35<sub>1853f.</sub> CD XIV<sub>1</sub> XVI<sub>10</sub>.

5) Reuter S. 221. Nur von der *civitas* im mystischen Sinne, von der *ecclesia*, in qua sancti regnant, sagt Aug. ausdrücklich, dafs sie das Reich Gottes sei: l. c. S. 516ff.

6) Reuter S. 524ff. 7) Reuter S. 531. 524. 8) CD XV<sub>1</sub> Reuter S. 524.

Einklänge mit der allgemeinen Tendenz seines Gottesstaates den historischen Thatbestand keineswegs in seine theoretischen Formen hinein; sondern gerade den entgegengesetzten Weg betritt er. Damit seine theoretischen Formen geeignet werden, auch einen veränderten historischen Thatbestand in sich aufzunehmen, giebt er diesen Formen eine andere Gestalt.<sup>1)</sup> Daraus ist sein fortwährendes Schwanken zwischen historischer und mystischer Auffassung zu erklären<sup>2)</sup>; daraus erklärt es sich weiter, daß Augustin die empirische Kirche als ein *corpus permixtum* bezeichnet.<sup>3)</sup> Das hat nicht die Bedeutung, daß die historischen Staaten geographisch miteinander vermischt sind. Sondern das *corpus permixtum* deutet im Sinne der angeführten Stelle aus den Enarrationen auf die unsichtbare Mischung der mystischen Staaten innerhalb der historischen hin.<sup>4)</sup> Es ist eine Folge der Anwendung dieser beiden Theorien, aber nicht etwa eine neue, dritte Modifikation des Staatenbegriffes, wie Bernheim anzunehmen geneigt ist.<sup>5)</sup>

Von diesen Grundgedanken des Augustinischen Systems wird die Beurteilung der Stellung unseres Historikers ausgehen müssen.

c) Fragen wir zunächst nach den Motiven, welche Otto zu Augustin, dessen Spuren wir bei ihm auch schon in den früheren Teilen bemerkten<sup>6)</sup>, hingeführt haben, so ist scharf zu betonen, daß es solcher Motive gar nicht bedarf, um eine Benutzung Augustins im Mittelalter zu erklären. Es ist daher unrichtig, wenn Bernheim meint, daß die Hinneigung Gilberts und Ottos zu Augustin 'nicht zufällig' sei, sondern 'vielmehr auf einer gewissen Geistesverwandtschaft beruhe'.<sup>7)</sup> Denn es ist nicht schwer, die Beispiele für die Benutzung Augustins im Mittel-

---

1) „Wir lesen nicht, was einer ausdrücklichen Ankündigung, daß sie abgeändert seien, auch nur ähnlich sähe; wohl aber wird thatsächlich geändert“: Reuter S. 252f. cf. Eucken S. 271. Seyrich S. 39. Einseitig in entgegengesetzter Richtung urteilt Eicken S. 144.

2) Als 2. dogmatischer Grund zeigt sich seine Prädestinationslehre. Sie drängt ihn immer wieder von der Seite der Geschichte auf die Seite der Mystik. In ihrem Banne kann er Heiden in den Gottes-, Christen in den Weltstaat setzen. Cf. CD XVIII<sup>47</sup> und zur vorchristlichen 'mystischen' Entwicklung des Gottesstaates Enarr. in Ps. 128 M 37<sup>1689f</sup>. De catech. rud. c. 19 M 40<sup>335</sup>. Reuter S. 259.

3) CD XV<sup>27</sup> XVIII<sup>48f</sup>. Enarr. in Ps. M 36<sup>602ff</sup>. 733f. 735. 773. 803f. M. 37<sup>1362</sup>. 1689. 1803 u. ö. De fide et operibus c. 2 M. 40<sup>199</sup> 3 M 40<sup>200</sup> 4 S. 201 5 S. 202 27 S. 228 u. ö. 4) Reuter S. 528. 5) Bernheim S. 16 cf., Nitzsch, D. G. II<sup>204</sup>. 6) s. oben.

7) Bernheim S. 14. Das Verdienst seiner Untersuchung liegt sonst gerade darin, daß er zum ersten Male Ottos Abhängigkeit von Augustin in die Einzelheiten verfolgt hat.

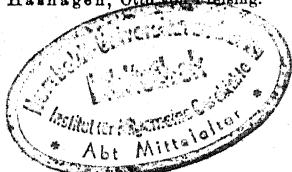
alter derartig<sup>1)</sup> zu häufen<sup>2)</sup>, daß es unthunlich erscheinen muß, aus der Thatsache, daß im Mittelalter irgend ein Schriftsteller Augustin benutzt hat, Schlüsse auf seinen Charakter ziehen zu wollen. Es handelt sich um etwas Konventionelles, dem keinerlei Bedeutung für den einzelnen Schriftsteller beizumessen ist, ebensowenig wie den unaufhörlichen Friedens- und Demutsbeteuerungen der mittelalterlichen Litteratur, deren Augustinische Herkunft Bernheim selbst nachgewiesen hat.<sup>3)</sup> Es ist also wiederum fast selbstverständlich, was Otto hier thut. Es fällt ihm nicht ein, von sich aus, etwa auf Grund der Pariser Anregungen, ein System für den Lauf der Welt zu schaffen, sondern er wandelt in traditionellen Bahnen. Nur selten verläßt er sie; gerade diese Fälle wird die folgende Darstellung besonders beachten müssen.

Zunächst sind die allgemeinen Gleichheiten aufzuweisen, die zwischen Augustins und Ottos Schema natürlich hervortreten. Es sind Anschauungen, welche als die allgemeinen der Zeit bekannt sind. Nicht das Individuum wird als Faktor in der geschichtlichen Entwicklung gewürdigt, sondern Augustin und mit ihm sein Nachfolger im 12. Jahrhundert, beide sehen Anfang, Entwicklung und Ende der Geschichte in zwei Gattungen, zwei Staaten hervortreten, in denen der einzelne verschwindet. Diese 'Staaten' sind nach theologischen<sup>4)</sup> Gesichtspunkten voneinander unterschieden, und von diesen Gesichtspunkten abgesehen, findet keine Eigentümlichkeit irgend welche Beachtung.<sup>5)</sup> Man kann nicht behaupten, daß Otto in diesem Punkte über seinen großen Vorgänger hinausgekommen ist.

1) Reuter S. 481 bemerkt: 'Augustins Einfluss ist ein so gewaltiger, daß man nicht leicht in Gefahr kommen kann, sich in Hyperbeln zu verirren.' Dem gegenüber ist auch Büdinger S. 333 im Unrecht, wenn er meint, Otto habe den Augustin bei den Einteilungstheorien 'grundsätzlich' herangezogen.

2) Ottos Zeitgenossen — nicht nur Gilbert, Abälard, Bernhard, Hugo, Gerhoh etc. — haben fast alle Augustin gekannt. Mirbt konnte eine besondere Schrift über die Stellung Augustins im Gregorianischen Kirchenstreite verfassen. Mit Recht konnte er das Werk Ottos als ein wichtiges Glied in der Geschichte des Augustinismus bezeichnen (S. 118). Einige weniger bekannte Beispiele für die Benutzung Augustins giebt Hauck für Willigis von Mainz III 327, Johann von Gorze S. 355, Odilo von Cluny S. 446.

3) D. Z. f. G.-W., N. F. I. Hinzuzufügen ist, daß der weitgehende Gebrauch, den Otto von dem Begriffe „tyrannus“ macht, ebenfalls auf Augustinische Beeinflussung (cf. l. c. S. 15 ff.) zurückgehen dürfte: CII<sup>19</sup> 152<sup>20</sup> III<sup>12</sup> Schlufs IV<sup>10</sup> V<sup>1</sup> VI<sup>1</sup> 231<sup>37</sup> 20. 238<sup>10</sup> VII<sup>23</sup>. G. II<sup>22</sup> (99). cf. Wilmans, Vorrede S. 90. Auch die Tyrannenlehre Johanns von Salisbury ist auf ihren Augustinischen Ursprung noch nicht untersucht worden. Weitere Andeutungen finden sich bei Honor. Augustodunensis, Summa Gloria, Lib. de lite III c. 7 S. 67 f. c. 31 S. 78. und bei R. Pullus, Sentent. VII 7 M. 186<sup>919</sup> D. 920 c. 4) Kritik bei Niemann S. 74 ff. 5) Cf. Seyrich S. 19 ff.



Neben diesem für die Staatentheorie charakteristischen 'Sozialismus' ist auch ihr harter Dualismus beiden Vertretern<sup>1)</sup> gemeinsam. Er findet keine Versöhnung, sondern setzt sich bis ans Ende, bis ins Jenseits hinein fort.

Das dritte Kennzeichen dieser mittelalterlichen Geschichtsphilosophie ist ihre teleologische<sup>2)</sup> Tendenz und Arbeitsweise, welche in der besonderen Form auftritt, daß alles nach dem 'heilsgeschichtlichen' Zwecke beurteilt und durch ihn erklärt wird. Unser Autor steht auch in diesem Punkte völlig auf Augustinischem Boden. Die Einzelheiten werden unten bei der Betrachtung seines 'Theismus' darzustellen sein.

Neben diesen allgemeinen Gleichheiten zwischen Augustin und Otto giebt es aber doch Abweichungen, die wieder Ottos selbständiges Verfahren seinen Quellen gegenüber beweisen können. Er unterscheidet sich nämlich von Augustin schon durch den Titel. Augustin nannte sein Werk 'de civitate Dei' und zeigte damit sofort, daß er es auf eine apologetische Tendenzschrift abgesehen hatte; denn die Geschichte des Weltstaates fand nicht einmal im Titel Aufnahme. Bei unserm Autor sind die historischen Interessen weit stärker. Er will 'de duabus civitatibus' schreiben und räumt damit der civitas diaboli gleich anfangs eine etwas selbständigere Stellung ein, als sein Vorgänger, dem sie nur als die dunkle Folie<sup>3)</sup> des lichten Gottesstaates erscheint.

Ebensogut paßt es zu seinem historischen Zwecke, daß er die beiden Staaten nicht auch nach rückwärts über die Erschaffung der Welt hinaus verfolgt, wie Augustin in seinem Abschnitte 'Exortus' (Buch 11—14). Es ist nur ein schwacher Rest der breit ausgeführten Augustinischen Gedanken, wenn Otto einmal von der Scheidung zwischen Licht und Finsternis spricht<sup>4)</sup>, oder wenn er im Prologe zum 4. Buche von dem Gottesstaate behauptet, er sei schon vor Gründung der Welt eingerichtet worden.<sup>5)</sup>

Diese beiden allgemeinen Abweichungen, zu denen im speziellen Teile weitere treten werden, erklären sich aus der verschiedenen schriftstellerischen Absicht. Differenzen in der Grundanschauung lassen sich nicht daraus herleiten.

d) Schon in der Zuschrift an Isingrim hören wir von unserm Autor<sup>6)</sup>, daß er's sich zur Aufgabe gesetzt habe, das Unglück

1) Seyrich S. 34 ff. handelt über Augustins Quellen. 2) Eicken S. 664 f.

3) Nur soweit will Augustin den Weltstaat erwähnen, als es nötig ist, 'damit der Gottesstaat sogar durch einen Vergleich mit seinem Gegner hell erstrahle'. CDXV<sup>8</sup> (61). Diese von Augustin beabsichtigte Kontrastwirkung läßt sich auch bei Otto beobachten: unten S. 53.

4) CI<sub>20</sub>, und das nur, um Gottes Allmacht zu erweisen.

5) 193<sub>24</sub> f. 6) S. 119 cf. CV prol. S. 214.

des Weltstaates bis auf seine Zeit zu schildern, dabei aber auch nicht von der Hoffnung des zukünftigen Gottesstaates zu schweigen, sondern seiner Bürger Erwähnung zu thun, die hier in der Fremde wallen. Schon diese Angabe des Themas beweist seine Durchdringung mit den Gedanken Augustins, der den Zusammenhang zwischen den Staaten in diesseitiger und jenseitiger Form mehrfach betont.<sup>1)</sup> Otto bemerkt auch an der angeführten Stelle, daß er vor allem dem Augustin folgen werde, und fügt gleich eine Inhaltsangabe der CD hinzu. Augustin habe de civitatis Dei exortu sive progressu debitis finibus acutissime disertissimeque gehandelt. Diese Inhaltsangabe stammt wieder von Augustin selbst.<sup>2)</sup> Fragen wir weiter, unter welchen der Augustinischen Begriffe diese leitenden Sätze des Verfassers zu rechnen sind, so ist es der mystische. Denn von einer historischen Formung der beiden Staaten hören wir hier noch nichts. Für die trüben Reflexionen des Briefes und ihre ethischen Folgerungen liegt ihm die mystische Ausprägung näher, wobei es sich natürlich um keine bewußte Auswahl zwischen den Augustinischen Begriffen handeln kann: sie fließen für den Benutzer genau so zusammen wie für den Urheber.

Ganz im Anschlusse an Augustin beginnt Otto bei Adam die Geschichte seiner beiden Staaten. Schon Adam hat 'Söhne beider Staaten' gezeugt.<sup>3)</sup> Der Gottesstaat heißt Jerusalem, der Weltstaat Babylon.<sup>4)</sup> Deshalb ist — es schwebt ihm auch hier der mystische Begriff der *communio sanctorum* vor — Babel bei der Sprachverwirrung das Sinnbild derer, die der Ordnung Gottes hochmütig zu widerstehen wagen.<sup>5)</sup> Deshalb

1) CD praef. (3) V<sub>16</sub> X<sub>7</sub> XI<sub>28</sub> (445). Besonders breit ausgeführt Tract. in Joh. 124<sub>5</sub> M 35<sub>1974</sub>. Ench. ad Laur. 56 M 40 S. 258f. 61 S. 260f. Die *cives peregrinantes* sind ein Augustinischer Begriff, für den ich außer auf die genannten Stellen auf XII<sub>9</sub> (466) XIV<sub>13</sub> (27) enarr. in Ps. 61 M. 36<sub>734</sub> verweise. Man weiß, welche Bedeutung das Wort im Munde Bernhards haben mußte: Serm. in Quadragesima VII (M 183<sub>183f</sub>). Die Beziehung zu Augustin verbietet es hier, eine Anspielung auf das in dem Prolog zu den Gesten vorgetragene Orakel vom Deus 'Peregrinus', dem Pilgergotte, anzunehmen, wie Büdinger 337 n. 1 thut.

2) Exortus, procursus, debiti fines in CDI<sub>35</sub> XVIII<sub>1</sub> (excursus XI<sub>1</sub>).

3) CI<sub>2</sub> cf. CD. XII<sub>27</sub> XV<sub>17</sub>. Die beiden Staaten sind repräsentiert durch Abel, Seth, Henoch (CI<sub>2</sub> cf. CDXV<sub>1</sub>. 15. 19. Enarr. in Ps. 61 M 36<sub>753f</sub>) einerseits, durch Kain (l. c. cf. CDXV<sub>1</sub>) und Ham (CI<sub>4</sub> cf. CDXVI<sub>2</sub>) andererseits. Zur formalen Abhängigkeit cf. CI<sub>2</sub> 132<sub>1</sub> mit CDXV<sub>5</sub> 55<sub>10f</sub>. — Die weitläufigen Symbolisierungen CDXV<sub>18f</sub>. XVI<sub>2</sub> fehlen bei Otto.

4) An Isingrim S. 118f. Lot als Bürger Jerusalems CI<sub>9</sub>, anders CDXVI<sub>30</sub>. CII prol. VII<sub>7</sub> (cf. Hugo, De vanitate mundi M 176<sub>727A</sub>. Bei Ekkehard SS. VI<sub>218f</sub>. fehlt diese Beziehung). VIII<sub>20.26</sub> Anfang und Schlufs. 5) CI<sub>5</sub>. Es fehlt CD. XVI<sub>4</sub> und Ekkeh. SS. VI<sub>35</sub>.

erhält auch Abraham den Befehl zur Auswanderung aus dem Gebiete des Weltstaates.<sup>1)</sup> Aus demselben Grunde muß Lot Sodom verlassen.<sup>2)</sup>

Mit diesen Gedankenreihen zeigt sich Otto zunächst wieder ganz als Augustiner.<sup>3)</sup> In gleicher Weise aber können wir sie auch bei Ottos Zeitgenossen in manchen Beispielen bemerken.<sup>4)</sup> Jerusalem und Babel sind die Begriffe, unter denen die betreffenden Autoren ihre kirchlichen Freunde und Feinde subsumieren.<sup>4)</sup> Als weitere Typen treten bei Otto Ismael und Isaak auf.<sup>5)</sup> Als Nachfolger des Ismael erscheint Esau, als Nachfolger des Isaak Jakob. Eine andere Stelle giebt einen förmlichen Katalog von principes des Gottesstaates. Die Patriarchen gehören zu den ersten.<sup>6)</sup> Daß Otto in diesen ältesten Zeiten die *civitas Dei* in jenem mystischen Sinne fassen will, zeigt sich auch daran, daß er mit besonderer Vorliebe die sittliche Verworfenheit des Weltstaates beleuchtet. Stellen aus heidnischen Schriftstellern, welche die Vorzüge der *cives Dei* rühmen, dienen ihm nicht dazu, deshalb die Objektivität dieser Berichte anzuerkennen, sondern er meint vielmehr<sup>7)</sup>, daß die *cives Babyloniae* nun erst recht der Verdammnis verfallen. Sie wissen sehr gut, wie vortrefflich die *cives Dei* sind; aber sie beharren bei ihrem Irrtum. Ihre Schandthaten sind überhaupt so groß, das wird weiter am Danaus, Busiris, der Medea u. a. exemplifiziert, daß die Sterne vor ihnen entflohen sind.<sup>8)</sup>

1) CI7. Indem Abr. auswandert, ist er im Begriffe, in ein Land einzutreten, quae huius, de qua agimus, civitatis typus esse dignoscitur. Er soll ein 'großer Bürger' des neuen Staates werden. cf. de catech. rudibus c. 19 M 40 334. 2) CI9.

3) Die Hauptstelle für Jerusalem ist CDXV<sub>2</sub>, für Babel XVI<sub>10</sub>. Aug. überbietet an drastischen Beziehungen seine Nachfolger weit. Der Kampf der beiden Staaten in Rebekkas Leibe z. B. XVI<sub>35</sub> u. ö. wird bei Otto nirgends erwähnt. — Bei Gregor dem Großen finden sich Beispiele Mor. XX<sub>39</sub> 673 Cf. Es ist mangels formaler Übereinstimmungen unmöglich, zu entscheiden, ob Otto den Augustin durch Gregor den Großen benutzt hat. Cf. noch Bernhard, oratio in octava paschae 2 M 183 297 B.

4) Die Augustinischen Übersetzungen visio pacis und confusio sind dabei überall anzutreffen: Greg. Hom. in Ezech. I<sub>8,10</sub>. 1238 A 1271 B 1272 D. II<sub>1</sub>. — Bernh. ep. 113. S. 258 A erklärt die Nonne für die filia Jerusalem. Und wie oft hat Gerhoh Simonisten und Nikolaiten unter dem Namen der Babylonier zusammengefaßt, oder die kriegesischen Bischöfe, oder auch die Nonnen, die sich von der Welt nicht trennen können! Was ein Gregorianer daraus macht, zeigt in den Lib. de lite die Summa Gloria des Honorius Augustodunensis.

5) Auch Otto ist den Beziehungen auf die Gegenwart nicht abgeneigt. Das zeigt sich, wo er Ismael und Isaak als Typen der beiden Staaten anführt. CI<sub>10</sub>. (cf. oben S. 45 n. 3) CDXV<sub>2</sub> Gal. 4<sub>29</sub> (im selben Zusammenhange auch Tract. in Joh. XI<sub>12</sub> von Aug. angeführt). 6) CI<sub>28</sub> f.

7) CI<sub>18</sub>. Das harte Urteil wird am Schlusse des Kapitels etwas gemildert. 8) CI<sub>19</sub>. Das Bild stammt aus Orosius. I 12<sub>10</sub>.

Es ist die moralische Verworfenheit, die Otto an seinem jetzt immer noch mystisch gefärbten Weltstaate so oft hervorhebt. Sie seinen Lesern recht abschreckend darzustellen, ist sein deutliches Bestreben. Deshalb verwendet er eine vergleichende Behandlung der beiden Staaten in teilweise über Augustin hinausgehendem Umfange.<sup>1)</sup> Selbstverständlich fällt sie stets zu Ungunsten des Weltstaates aus. In derselben Absicht stellt er glückliche Ereignisse auf der einen besonders unglücklichen auf der anderen gegenüber. Stets erreicht z. B. die Schlechtigkeit der *civitas mundi* in dem Augenblicke einen besonders hohen Grad, wenn innerhalb des Gottesstaates besonders glückliche Ereignisse erwartet werden. An mehreren Stellen kann man diese Aneinanderrückung von Licht und Schatten beobachten.<sup>2)</sup> Es ist erklärlich, daß sie gelegentlich der Inkarnation in besonders malerischer Weise erreicht wird.<sup>3)</sup> Schon aus dieser Beobachtung kann man auf eine gewisse dichterische Begabung auch bei unserm Cistercienser schließen.<sup>4)</sup> Auch im 8. Buche zeigt sie sich bisweilen. Büdinger S. 360 geht soweit, ihn mit Dante in Parallele zu stellen. Wir werden uns jedoch erinnern müssen, daß Ottos großes Vorbild Augustin — und nun gar Bernhard — ihm auch hierin manche Anregung hat zukommen lassen können.<sup>5)</sup>

1) Bei Augustin ist besonders die Parallele zwischen Rom und Babel sehr beliebt: CDXVIII<sub>2</sub> (224)<sup>22</sup>. Enarr. in Ps. 87<sub>6</sub> M 37<sup>1107</sup>. Otto hat die Vergleichung an allen Stellen seiner Chronik beachtet. CI<sub>30</sub>. CII prol. 2. 13. 27. CIII<sub>6</sub>. 21 (207<sup>28-31</sup>) 31 (212). CVI<sub>22</sub>. CVII<sub>3</sub>.

2) CI<sub>20</sub>: Beim Auszuge Israels aus Ägypten ist das Verderben im Weltstaate besonders groß. Wilmans verweist irrtümlich auf CDI<sub>11</sub>. — CII<sub>9</sub>: wenn der Gottesstaat bedrängt wird, muß auch der Weltstaat leiden: Exil der Juden-Herrschaft des Tarquinius Superbus (hier nur Parallelisierung). CIII<sub>47</sub> VII<sub>9</sub> (cf. unten). Im Prolog zum 8. Buche S. 278 erhält der Gedanke durch den Zusammenhang und durch den Hinweis auf Prov. 16<sub>18</sub> eine besondere Weihe: Erhebung des Antichrists — Seligkeit des Gottesstaates. — CVIII<sub>26</sub> (Anfang). — GI 22. — GI im allgemeinen steht im Kontrastverhältnis zu GII: cf. die Bemerkung des Prologs S. 9.

3) CII<sub>47</sub> (167): 'Wie beim Herannahen des Tageslichtes die Nacht noch dunkler wird, alles in tiefem Schlafe liegt, alles von Schweigen umfungen wird, so auch damals, als das Wort Gottes im Fleische erscheinen und die ganze Welt mit seinem Aufgange erleuchten sollte: nicht nur der Weltstaat wurde durch Unglückswirbel, die ihn in Nebel einhüllten, bedeckt, sondern selbst der Gottesstaat wurde von Finsternis umhüllt, in Schweigen gehalten: damit die Menschen das ins Fleisch kommende Licht um so heller schauen sollten, je begieriger sie's, von Finsternis vorher bedrängt, unter dem Unglück ermattet, herbeigesehnt hatten'. Vielleicht ist auch hier Or. III 8<sub>8</sub> Vorbild. Cf. Bernh. Serm. de tempore 1. M. 183<sub>36</sub> Cf.

4) cf. GI<sub>46</sub> Anfang. Wattenbach S. 278 f. Büdinger H. Z. VII<sub>118</sub>.

5) Die Hauptstelle ist CDXI<sub>18</sub>, wo aus der Kontrastwirkung von Gut und Böse für Augustin die Schönheit der Welt folgt. Cf. I 35. XII 4 f. XV<sub>8</sub> (61) XVI<sub>2</sub> (108) XVIII<sub>1</sub> (222). Confess. XIII<sub>34</sub> M 32<sub>366</sub> f.

Indem Otto auf diese Weise so sinnfällig die beiden Staaten einander gegenüberstellt, entfernt er sich allmählich von den streng mystischen Begriffen. Allerdings vermeidet er es noch, die *civitas mundi* an einem bestimmten Punkte zu lokalisieren. Schon aber erscheint die *civitas Dei*, so lange es einen israelitischen Einheitsstaat giebt, an diesen durchaus gebunden. Allein israelitisches Reich und *civitas Dei* decken sich doch noch nicht ganz. Vielmehr gehören oft nur wenige Juden der *civitas Dei* an.<sup>1)</sup> Wie wir hierfür noch die mystische Auffassung verantwortlich machen dürfen, so auch für den ausdrücklichen Hinweis des Autors<sup>2)</sup>, daß nach der Teilung des jüdischen Reiches beide Teile *regni Christi cives* besaßen. Auch die Juden im Exil erscheinen als *civitas Dei*.<sup>3)</sup> Unter zahlreichen Propheten sind sie hier — im mystischen Sinne — zu hoher Blüte gelangt.<sup>4)</sup> Nachdem aber Cyrus die Juden hat heimziehen lassen<sup>5)</sup>, fließt nach Otto<sup>6)</sup> die Geschichte der *civitas Dei* einförmig dahin, kaum belebt<sup>7)</sup> durch das Auftreten eines mächtigen Propheten.<sup>8)</sup> Und wenn wir oben Ottos milder Beurteilung<sup>9)</sup> der heidnischen Schriftsteller gedachten, so ist auch sie nur bei einer mystischen Begriffsbestimmung der beiden Staaten möglich. Sie allein konnte dazu führen, das Gebiet des Gottesstaates ins Heidenland hinein zu erweitern.

Schon ziemlich früh aber bemerken wir eine Unsicherheit in der Handhabung dieser mystischen Zweiteilung. Sie zeigt sich zuerst in jenem sinnfälligen Gegenüberstellen der beiden Staaten, sodann auch darin, daß Otto sie öfters mit historischen Staaten zusammenfallen läßt. So erzählt er<sup>10)</sup> besonders ausführlich vom Aufenthalte Alexanders des Großen in Jerusalem, des Fürsten des Weltstaates in der Hauptstadt des Gottesstaates. Die mystische Auffassung verblaßt an dieser Stelle

1) CIII prol. 169<sup>17</sup>.

2) CI<sup>29</sup>. (Augustin faßt CDXVII<sup>7</sup> S. 191 f. im Gegensatz dazu Israel und Juda als inimicum und adhaerentem Christo.) Aus 1 Reg. 19<sup>18</sup> wird gefolgert, daß ihre Zahl nicht klein gewesen sei; denn das „7000“ bedeute „unzählige“. Da diese nach Otto bis zum Weltende leben sollen, so benutzt er CII<sup>47</sup> dieselbe Stelle, um für die letzten vorchristlichen Jahrhunderte das Vorhandensein von cives Christi, von dem seine Quellen nichts zu sagen scheinen, einfach zu behaupten.

3) CII<sup>1</sup>. 4) CII<sup>7</sup>. 5) CII<sup>14</sup>. 6) CII<sup>16</sup>.

7) CII<sup>47</sup>: prophetæ siluerant (166<sup>47</sup>).

8) CII<sup>16</sup> oder auch der LXX: c. 47. Cf. CD. XVIII<sup>42</sup>. Aber Augustin bemerkt die von Otto angeführte 'rationalistische' Deutung des Hieronymus nicht, während Hugo von St. Victor, Erud. Didasc. M 176<sup>781</sup> A auf sie verweist.

9) Sie hat auch CII<sup>45</sup> gewirkt, wo von Mithridates behauptet wird, er habe in der letzten Not an der Wahrheit der heidnischen Götter gezweifelt. Cf. Or. VI 6<sup>5</sup> ff. 10) CII<sup>25</sup>.



infolge der sinnfälligen Darstellung fast völlig. Die ungeheure Wirkung des Gottesstaates auf den Weltstaat wird dadurch klargemacht, daß Alexander ganz äußerlich im Tempel dem wahren Gotte opfert. Es ist dies deshalb eine für Ottos Gesamtanschauung wichtige Stelle, weil Augustin, dem Otto den Bericht über die Anwesenheit Alexanders in Jerusalem mit entnimmt, eine ganz andere Anschauung vertritt.<sup>1)</sup> Aber Otto unterdrückt die Augustinische Motivierung, auch hier eine selbständige Stellung bewahrend.<sup>2)</sup> Die Absicht ist auch hier der nachdrückliche Hinweis auf die Herrlichkeit der civitas Dei, die durch das Unglück und die Stürme der Welt nicht erschüttert wird, sondern unbewegt und unerschüttert bleibt und ewiger Herrschaft und ewiger Krone würdig ist.<sup>3)</sup> Diese civitas Christi behauptet sich unter der kräftigen Herrschaft der Makkabäer auch in den schwersten Kämpfen.<sup>4)</sup> Schon die hier durchgeführte Parallele zwischen Makkabäern und Scipionen<sup>4)</sup> zeigt eine mehr historische Auffassung.

Nicht mit einem Schlage also giebt Otto die mystische Deutung seiner beiden Staaten auf, sondern Schritt für Schritt entfernt er sich langsam von ihr, um endlich, seitdem die Inkarnation eingetreten ist, bei einer ganz historischen Auffassung anzulangen<sup>5)</sup>, die für die nächsten Bücher nicht mehr aufgegeben wird. Der Weltstaat fällt jetzt mit dem römischen Reiche ohne Klauseln zusammen. Indem Gott seinen Sohn, den civitatis Dei princeps et auctor, im römischen Reiche, d. h. im Weltstaate geboren werden läßt, offenbart er nach Otto<sup>6)</sup>, daß sich aus diesem Weltstaate in wunderbarer und unaussprechlicher Weise ein Gottesstaat entwickeln werde. Historische Verhältnisse bedingen hier die begriffliche Gestaltung der civitates.

Jetzt, nachdem der Erlöser erschienen ist, erfolgt eine förmliche Neubegründung der civitas Dei, als deren 12 Fürsten die Apostel auftreten. Um des Gutes der Eintracht willen,

---

1) CDXVIII<sup>45</sup>: den Alexander habe sein Aberglaube zu dem Opfer bewogen. Er habe es für nötig gehalten, einen neuen Gott in die Reihe der ihm bereits bekannten einzustellen.

2) Anders urteilt er über das Auftreten des Pompejus und des Crassus in Jerusalem: CII<sup>46.49</sup>. 3) CII<sup>25</sup> (156).

4) CII<sup>26</sup>. Auch hier kommt es zu einem Vergleiche zwischen beiden Staaten. Makkabäer und Scipionen treten im Gegensatz zu einander. Die einen sind urbis ac paternarum legum defensores, die anderen optimi legis Dei zelatores: CII<sup>42</sup> (164) cf. CII<sup>15</sup>, wo die Keuschheit der Judith und der Lukretia parallelisiert werden. Der Veranschaulichung im selben Sinne dienen die zahlreichen synchronistischen Bemerkungen des 1. Buches. Cf. CIII<sup>6</sup>, wo Regierungshandlungen des Augustus ein praenuntium auf Christus sind. 5) CIII<sup>5</sup>.

6) Or. VI 226—8 ist hier die Quelle.

ernennt Christus einen von ihnen, den Petrus<sup>1)</sup>, zum princeps.<sup>2)</sup> Wie Weltstaat und römisches Reich, so fallen fortan Gottesstaat und empirische katholische Kirche zusammen.

Zuerst noch auf das jüdische Land beschränkt<sup>3)</sup>, verbreitet sich der neue Staat alsbald bis an die Enden der Erde. Jeder von den Aposteln erhält einen bestimmten Teil der Welt, den er für die neue civitas zu erobern hat.<sup>4)</sup> Auf's festeste wird hierdurch der Gottesstaat begründet.<sup>5)</sup> Nur so ist er im stande, die furchtbaren Verfolgungen zu überdauern, die sogleich vom Weltstaate, d. h. vom römischen Reiche her, über ihn hereinbrechen, so zuerst unter Nero.<sup>6)</sup>

Aber all sein Wüten ist vergeblich. Ja, Otto glaubt sogar darauf hinweisen zu müssen, daß seit dem durch den Weltstaat veranlaßten Martyrium der Apostel die 'weltliche Würde' der Reichshauptstadt abgenommen habe.<sup>7)</sup> In demselben Sinne bemerkt Otto nach Schilderungen der südgallischen Christenverfolgung: die schwersten Pestilenzen herrschten damals in den meisten römischen Provinzen.<sup>8)</sup> Verfolgung des Gottesstaates und Bestrafung des Weltstaates durch den himmlischen Herrn des Gottesstaates treten in kausale Beziehung.<sup>9)</sup> Aber Otto muß doch zugeben, daß auch nach den Verfolgungen der Glanz Roms noch keineswegs erblichen war. Er ist sogar so aufrichtig, diese Erkenntnis in einem zusammenfassenden Satze, der seiner früheren Aufstellung widerspricht, auszudrücken.<sup>10)</sup>

1) Petrus erwählt sich Rom zur Residenz und schmückt von hier aus die vornehmsten Städte des Erdkreises mit Bürgern Christi und mit Priestern: CIII<sub>14</sub> (179<sub>23</sub>).

2) CIII<sub>10</sub>. cf. CVIII prol. Neben Petrus erscheint der Täufer nur als maximus cives. Petri Nachfolger im 'Prinzipate' sind Stephanus (CIII<sub>11</sub>), später auch Jakobus der Gerechte (c. 15. S. 180) und Klemens Romanus (c. 19). 3) CIII<sub>14</sub>.

4) Otto nennt sie die Architekten des Gottesstaates. Ihre Angriffs- waffe ist das Wort. Bei Bernhard, de consid. III<sub>1</sub> M 182<sub>757</sub> B sind sie die debellaturi orbem. Der Triumph, den sie erfechten, wird den römischen überstrahlen. Diese kriegerischen Bilder sind seit Augustin (z. B. CDX<sub>21</sub>) in der mittelalterlichen Litteratur, vor allem in zahllosen Stellen bei Gregor dem Großen und Bernhard, ungeheuer beliebt. In der Zweistaatentheorie mußten sie noch einen besonderen Halt bekommen. Bei Ordericus Vitalis erscheint II<sub>6</sub> M 188<sub>123</sub> B Paulus als insignis athleta cuncti potentis Adonai.

5) supra firmam 'petram' fundata: CIII<sub>22</sub>.

6) Dieser erste Verfolger des Gottesstaates erscheint in besonders furcht- barer Beleuchtung: CIII<sub>15</sub> f. cf. CVIII<sub>2</sub> S. 278. Die impietas in Deum bei Nero hebt schon Ekkehard SS. VI 101<sub>15</sub> hervor und vor ihm Orosius VII 710.

7) Beweiskräftig hierfür sind schon die Präbendentenkämpfe nach dem Tode Neros: CIII<sub>17</sub>. Ottos Bemerkung in dieser Form ist von Or. VII<sub>711</sub> unabhängig. 8) CIII<sub>24</sub> Schlufs.

9) So auch in Gerhohs Kommentar ad Ps. 97 M 193<sub>759</sub> A.

10) CIII<sub>18</sub> S. 182: his diebus Romanorum res publica plurimum est aucta.

Mit den äußeren Verfolgungen begnügt sich der Weltstaat noch nicht. Er nistet sich sogar mitten im Innern des Gottesstaates<sup>1)</sup> ein und erscheint hier in der Form der Härese.<sup>2)</sup> Und wie der Gottesstaat seine Häupter hat<sup>3)</sup>, so zeigen sich auch unter den Ketzern gewisse Häresiarchen.<sup>4)</sup> Überall sieht man die vergleichende Behandlungsweise<sup>5)</sup>, welche hier auf keinerlei Schwierigkeiten stößt, wo historische Größen an die Stelle der früheren mystischen getreten sind. Die Geschichte der 'Kinder Gottes' — so darf man den 1. Teil seiner Zweistaatengeschichte bezeichnen — ist jetzt durch die Geschichte der sichtbaren katholischen Kirche ersetzt.<sup>6)</sup>

Aus allen inneren und äußeren Kämpfen ist diese wie geläutertes Gold hervorgegangen.<sup>7)</sup> Und nunmehr wird sie von Gott erhöht.<sup>8)</sup> Mit den glühendsten Farben schildert unser Autor diesen Wechsel: der römische Kaiser wird Christ; das Haupt des Weltstaates wird vom Gottesstaate überwunden.<sup>9)</sup>

Wie es seine Gewohnheit ist, die großen Abschnitte seiner Darstellung durch längere Reflexionen auszuzeichnen, so auch hier.<sup>10)</sup> Er will noch einmal darlegen, auf welche Weise der Gottesstaat zu diesem gewaltigen Gipfel emporgestiegen ist.<sup>11)</sup> Der Zusammenhang zwischen der vor- und nachchristlichen Periode des Gottesstaates wird hier noch einmal deutlich zu

1) CIII<sub>22</sub> heißt er schon ecclesia.

2) CIII<sub>20.22</sub>: Kerinth, Nikolaiten, Gnostiker 25: Tatian, 39: Manichäer CIV 5. 7. 8. u. ö.: Arrianer, CV 1. 4 (S. 216) 6: Nestorianer, Eutychaner etc. 3) CIII<sub>24</sub>.

4) CIII<sub>23</sub>. Dabei ist es bezeichnend, daß Otto vor diesen eine geheime Achtung zu haben scheint. Man muß das annehmen, wenn man die merkwürdigen Worte in GI<sub>57</sub> über den Häretiker Eum: *vir rusticanus et illitteratus nec haeretici nomine dignus* erklären will.

5) Wie die Anfänger des Weltstaates ihre Kämpfe auszufechten haben, so auch die Christen: CIII<sub>24</sub> 27. 31. 33 f. 36. 45 (Mauricius, der Märtyrer, erscheint als *Fortissimus athleta Christi et signifer*) CIV<sub>15</sub> (die Mönche). CVIII<sub>26</sub> (293<sub>34</sub>): *lucta cum vitiis et concupiscentiis*. Zur allgemeinen Beurteilung dieser Bilderreihe: cf. oben S. 56 n. 4. — CIII<sub>47</sub> werden die 10 Christenverfolgungen mit den 10 ägyptischen Plagen nach Orosius in Parallele gestellt, also die 1. Periode des Gottesstaates mit der zweiten.

6) Daher die Betonung der apostolischen Succession: CIII<sub>10.19</sub>, die Angabe von Bischofsreihen: c. 23 f. 45 CIV 1. 8. 10. 13. 14. Daher nimmt Otto gerne Gregors des Großen Behauptung an, daß man die 4 Synoden der ersten Jahrhunderte mit den 4 Evv. vergleichen müsse: CIV<sub>26</sub> 209<sub>20</sub> f. cf. Greg. Epp. III<sub>10</sub> M G H Epp. I 170. 7) CIII<sub>45</sub> (190<sub>37</sub>).

8) CIII<sub>47</sub> Schlufs: *exaltata exaltabitur ac in aeternum cum ipso regnatura feliciter consumabitur*. 9) CIV<sub>3</sub>. 10) CIV<sub>4</sub>.

11) Einige hier ausgesprochene Gedanken können die Ausführungen der ersten Bücher ergänzen, so das (schon in der Alten Kirche so gebräuchliche) Bild der Arche für die Kirche.

machen versucht.<sup>1)</sup> Indem Gott den Gottesstaat der ersten Periode fähig macht, sich auf die zweite Stufe zu erheben, schafft er zugleich unter den Heiden als mächtigstes Reich das römische. In ihm findet Christus<sup>2)</sup> den größten Anhang. Es treten schwere Verfolgungen ein. Aber dann zeigt sich die Rettung. Und um nun den Gottesstaat zu voller Sicherheit auch über sein künftiges Erbe zu bringen, wird ihm das mächtigste irdische Reich, eben das römische, übergeben. Etwas Höheres, als der Gipfel, den er damit erreicht hat, kann es nicht geben. In der Anschauung unseres Verfassers rückt der Gottesstaat in diesem Stadium, d. h. seit Konstantin, seiner himmlischen Vollendung bereits so nahe, daß er im Besitze aller ihm versprochenen Güter erscheint. Allein die Unsterblichkeit ist es, die ihm noch fehlt.<sup>3)</sup> Als Beweis dafür wird beigebracht, daß das Kreuz Christi, der ganzen Welt früher schon durch den bloßen Namen ein Greuel, jetzt fast für alle lebens- und verehrungswürdig ist.<sup>4)</sup> Den traurigen Ton vergißt Otto hier, wo er von dem Glanze der Kirche geblendet ist, vollkommen. Er ist unfähig, sich einem solchen Eindrucke zu entziehen. Um seinen Lesern die Gebote christlicher Ethik ans Herz zu legen, hat er oft und eindringlich aus seinen Werken den tiefsten Gram über das Unglück der Welt zu ihnen reden lassen.<sup>5)</sup> Um desselben Zweckes willen verweist er hier auf die *prosperitatis praesentis tranquillitas*, wiederum unter dem Einflusse eines der bekannten Augustinischen Schlagwörter.<sup>6)</sup> Sie müsse für den Weisen ausreichen, ihm eine Gewähr für die künftige Seligkeit zu bieten.

Doch die gerade in der Konstantinischen Epoche in so weitem Umfange auftretende Härese<sup>7)</sup> muß ihn alsbald davon überzeugen, daß dem Gottesstaate auch nach Konstantin noch mehr gefehlt habe, als allein die Unsterblichkeit. Mit mancherlei

1) Gott hat das israelitische Königtum geschwächt und das Volk ins Exil geführt, um seinen Staat auszubreiten. Der Sünden des Volkes wird nur nebenbei gedacht.

2) Durch ihn ist der Gottesstaat auf die 2. Stufe erhoben worden.

3) L. c. Gegenüber dieser stolzen Übertreibung klingen CVII<sub>35</sub> 268<sub>81</sub> f. VIII<sub>23</sub> 299<sub>45</sub> f. bescheiden. — Es ist nicht richtig, wenn Seeberg II<sub>129</sub> diesen Satz zur Charakteristik der Stimmung in der 2. Periode der Scholastik verwendet.

4) Hierzu cf. Aug. Tract. in Joh. 364 672 M 351665. 1785. Otto fährt l. c. fort: *cerne quod iam reges inde [a cruce] insignia sua decorari gloriantur, unde antea sceleratis et flagitiosis supplicia impendebantur.* — Das sonderbare Bild vom Kreuze in CVI prol. findet sich schon bei Gregor d. Großen Hom. in Ez. I<sub>3</sub> S. 1218 B. 5) s. oben.

6) Bernheim, D. Z. f. G.-W. N.-F. I. Dasselbe Aus-der-Rolle-fallen bei Orosius V 15. 2. 116. 7) CIV<sub>5</sub> 7f.

Feinden<sup>1)</sup> hat er zu ringen, bis endlich unter Theodosius glücklichere Zeiten eintreten.<sup>2)</sup> Er sowohl wie Konstantin werden wegen ihrer großen Verdienste um den Gottesstaat mit den angenehmsten Zügen gezeichnet. Und nicht nur gerettet wird der Gottesstaat aus aller Gefahr, sondern es erwächst ihm im Mönchtum ein weiterer mächtiger Förderer.<sup>3)</sup> Indessen macht auch die Bekehrung weitere Fortschritte. Am Ende des 5. Jahrhunderts kann Otto konstatieren<sup>4)</sup>, daß sich niedere und höhere Stände in gleicher Weise dem neuen Glauben zugewandt haben.

Konsequent muß es deshalb erscheinen, wenn der Verfasser im Prolog zum 5. Buche, ehe er sein Werk weiterführt, den alten Gedanken, über zwei Staaten zu schreiben, aufgibt. Es soll sich für ihn von jetzt ab nur um einen Staat handeln<sup>5)</sup>, in dem Spreu und Weizen miteinander vermischt sind. Wir wissen schon, daß auch für diese Anschauung die Wurzeln bei Augustin liegen.<sup>6)</sup> Es ist auch hier beachtenswert, einer wie weiten Verbreitung sich dieser Kirchenbegriff der *civitas permixta* in der Litteratur erfreut hat.<sup>7)</sup> Es hat den Anschein, als ob auch Otto diesen Begriff angenommen hat. Und Bernheim (S. 19. 24) glaubt auch, schließen zu dürfen, daß Otto jetzt die alte Auffassung ganz aufgegeben habe und von jetzt ab nur von einer *civitas*, die er als *corpus permixtum* fasse, handeln wolle. Aber es ist doch schon auffallend, daß dieser Begriff deutlich nur hier und im Prolog zum 8. Buche (s. unten) ausgesprochen ist. Und selbst in dem Prologe zum 5. Buche redet Otto schon wieder von einer selbständigen *civitas mundi*.<sup>8)</sup> Die Juden werden als besondere *civitas* dem Gottesstaate gegenübergestellt.<sup>9)</sup> Im Prologe zum 7. Buche hat er seine eine *civitas* vergessen<sup>10)</sup>: genau wie zur Zeit der römischen Cäsaren zeigen sich wieder die *duae*

1) z. B. mit Julian: CIV<sub>10</sub>. Er gehört zu den Feinden, welche an die Stelle der Häretiker den Kampf gegen den Gottesstaat aufnehmen; denn er verfolgt ihn *arte potius quam vi* (cf. Or. VII 302 *arte potius quam potestate*). Man kann hier mit Bernheim S. 19 schon den Kirchenbegriff in der Weise des *corpus permixtum* sehen, muß das aber dann auch schon bei den Stellen thun, welche die Härese erwähnen.

2) CIV<sub>18</sub>. CV prol. (214).

3) Mit besonderem Interesse wird bei seinen Anfängen verweilt: CIV<sub>5</sub> 14 f. VI S. 217 (Benedikt)<sub>7</sub> S. 218. 4) CV prol. (214g).

5) Er nennt ihn ausdrücklich die Kirche: 214<sub>10</sub>. 6) s. oben S. 48.

7) So öfters bei Gregor d. Gr., der Mor. XXXI<sub>14</sub> (l. c. 1009 D) eine Begründung giebt. cf. Gerhohi comment. in Ps. 141 M 193<sub>821</sub> c in Ps. 67<sub>14</sub> M 194<sub>191</sub> c. — Otto giebt eine weitere Auseinandersetzung über dies Verhältnis im Prolog zum 7. Buche. Diese wird erst im 4. Teile der Arbeit beurteilt werden. 8) *tamquam sopita civitate mundi* l. c. 214<sub>14</sub>.

9) 214<sub>16</sub>—19. 10) Bernheims Citat S. 19 kann hier nichts beweisen. S. unten.

civitates. Auch die Ausdrücke, welche zu ihrer Charakteristik verwandt werden, sind dieselben wie bei der Schilderung des Kampfes der Alten Kirche mit dem heidnischen Staate. Sie tragen nicht den veränderten Verhältnissen Rechnung. Wie früher, so hebt auch hier unser Autor — er hat soeben den Kampf zwischen Heinrich IV. und Heinrich V. geschildert — deutlich hervor, daß mit der Abnahme des Weltstaates der profectus spiritualium Hand in Hand gehe.<sup>1)</sup>

Nichts anderes sieht er als Aufgabe dem letzten Buche seiner Darstellung vorbehalten<sup>2)</sup>, als die Ereignisse zu berichten, in denen sich jene Doppelentwicklung kundgibt, die auf der einen Seite einen Rückschritt, auf der anderen einen Fortschritt bedeutet. Entsprechen diese beiden Seiten auch jetzt noch historischen Gebilden?

Nach der Andeutung des Prologs zum 7. Buche erwarten wir in diesem selbst eine Geschichte der beiden Staaten in diesem Sinne, wobei der Rückgang des Weltstaates überall konstatiert werden müßte. Aber das ganze 7. Buch ist Zeuge dafür, daß Otto von seinem eigenen Programm völlig abweicht: offenbar seiner trüben Geschichtsansicht zu liebe, die bei einem fortgesetzten Rückgange des Weltstaates nicht mehr so gut bewiesen werden konnte. Der tiefere Grund liegt auch hier in den Ereignissen der Zeit. Sie waren nicht geeignet, an ihnen einen Rückgang des Weltstaates zu demonstrieren.

So weist Otto in dem Kapitel<sup>3)</sup>, das mit beweglichen Worten den Kampf zwischen Heinrich IV. und Heinrich V. schildert, nicht darauf hin, daß der Weltstaat seine Kraft verliere oder zu verlieren anfange. Vielmehr zeigt sich sein sündhafter Charakter gerade in dieser Kampfszene recht deutlich. Die heiligsten Bande — zwischen Vater und Sohn — werden zerrissen. Selbst mit einer geschichtsphilosophischen Begründung dieses Übermaßes von Schlechtigkeit auf seiten des Weltstaates ist er bei der Hand. Weil der 'Geist der Nichtswürdigkeit' nur noch wenige Zeit — nach Otto steht das Ende der Welt nahe bevor — sein Leben fristen darf, entbrennt er um so heftiger. Seine 'Bürger' versinken im Schmutze.

Ganz ähnlich konnte unser Historiker von dem moralischen Verderben Roms sprechen. Wo aber jetzt seine Geschichtserzählung angelangt ist, da sieht er keinen heidnischen Staat mehr sich gegenüber, sondern ein christlicher Staat scheint es zu sein, gegen den er so schwere Anschuldigungen richtet. Man muß wieder fragen: Sind es noch historische Gebilde, die seinen beiden Staaten entsprechen? Müßte man die Frage

---

1) Auch hier eine Aufforderung zur Weltverachtung. Cf. C VI<sub>36</sub> Schlufs. 2) C VI prol. (228). 3) C VII<sub>9</sub>.

bejahen, so würde Otto in die Reihe der prinzipiell reichsfeindlichen Historiker zu rücken sein. Aber diese Notwendigkeit liegt nicht vor. Denn wir sind hier an dem Punkte angelangt, wo Otto zum zweiten Male den Sinn seiner Staatentheorie abändert. Er fällt nämlich, wie die folgenden Worte beweisen, aus der historischen in die mystische Betrachtungsweise zurück. Nachdem er die Schlechtigkeit des Weltstaates geschildert hat, wirft er die Frage auf, welche Rettungsmittel es gegen sie gebe. Man solle das Kreuz nehmen oder Mönch werden, das sind die beiden Wege, auf die er verweist.<sup>1)</sup> Er sieht also hier in dem Weltstaate gar nicht mehr einen historischen Staat, sondern es fassen sich darin für ihn die Feinde aller jener Bestrebungen zusammen<sup>2)</sup>, von denen allein er Rettung erwartet, denen ja auch opfervoll sein eigenes Leben dient, und die ihm endlich den Hauptantrieb zu seinem Geschichtswerke gegeben haben: in Kreuzzug und Askese finden sie einen gleich großartigen Ausdruck. An die Stelle der historischen ist wieder die mystische Ansicht getreten, und zwar nicht mehr nur als eine Reproduktion Augustinischer Gedanken, sondern im engsten Zusammenhange mit den Idealen des Ordens, dem Otto angehört. Der historische Staat hört jetzt auf, den Weltstaat darzustellen. Und die historische Kirche ist nicht mehr Vertreterin des Gottesstaates.

Andererseits ist sie es in demselben Buche doch wieder überall dann, 'wenn die Kirche in seinen Gesichtskreis tritt'.<sup>3)</sup> Der Streit zwischen imperium und sacerdotium bietet insbesondere die Veranlassung, die Begriffe der beiden Staaten nun doch wieder umzuprägen und sie auf sichtbare historische Größen anzuwenden. Auf das Schwerste wird der Gottesstaat, d. h. die Kirche, durch diesen Zwist beunruhigt und in freier Bewegung und Ausgestaltung gehemmt. Erst seit dem Wormser Konkordate ist die Kirche vollkommen der Freiheit zurückgegeben.<sup>4)</sup> Das Pontifikat Kalixts II. ist für Otto deshalb ein Höhepunkt in der Entwicklung des Gottesstaates.<sup>5)</sup> Unter den Begriff des Weltstaates fallen dabei nicht nur die der Kirche im ganzen widerstehenden Gewalten, sondern auch einzelne Fürsten, wenn sie die Kirche, besonders die Freisinger, bedrängen.<sup>6)</sup>

1) Auch in Frankreich sind nach dem Tode Ludwigs VII. die religiösi die Retter: c. 21. 259<sup>25</sup>. Ihetwegen kann die Ansicht nicht aufkommen, dafs der Weltuntergang direkt vor der Thür stehe: l. c. am Schlusse. Cf. c. 34 (267).

2) Hierauf gehen auch wohl die Schlufsworte von CI<sub>9</sub> oder, wie Bernheim S. 21 will, auf die lokalen Feinde der Freisinger Kirche.

3) So treffend Bernheim S. 21. 4) CVII<sub>16</sub> (256<sub>19</sub>).

5) Auch diese glückliche Zeit dauert nicht lange. Schon c. 18 mufs er wieder ein gravissimum scisma beklagen. Cf. c. 22, Schlufs.

6) CII prol.

Seitdem der grofse Kampf zwischen den beiden Gewalten zum Austrage gekommen ist, beschäftigen Otto vor allem die Bürgerkriege unter Konrad III. Auf die Staatentheorie geht er dabei nicht wieder ein. Erst im letzten Kapitel des erwähnten Buches<sup>1)</sup> — es ist das letzte seiner eigentlich historischen Darstellung überhaupt — scheint ihm die Vernachlässigung seiner alten Gedanken selbst aufgefallen zu sein. Er schenkt ihnen von neuem seine Aufmerksamkeit. Die historische Darstellung liegt jetzt hinter ihm. Er schildert schlechthin transcendente Dinge. Deshalb treten nun seine Staaten vollends aus den historischen Verhältnissen heraus, um fortan bis zum Schlusse der mystischen Auffassung zu dienen. Die Schlufsworte des 7. Buches (S. 269) nehmen eine Darstellung des Endes beider Staaten in Aussicht.

Ehe sich der Autor zu dieser letzten Aufgabe wendet, hält er's für nötig, sich und seinen Lesern noch einmal Rechenschaft darüber zu geben<sup>2)</sup>, ob er das Isingrim gegenüber ausgesprochene Versprechen auch wirklich gehalten habe. In dreifacher Abstufung erscheint seinem rückwärts gerichteten Auge jetzt die Geschichte der beiden Staaten. Der Gottesstaat lebt in seiner ersten Phase unter heidnischen Fürsten, in der zweiten birgt er in seinem Schofse sichtbarlich Gute und Böse<sup>3)</sup>, in der dritten nur Gute. Dieser dreifachen Abstufung auf seiten des Gottesstaates tritt ein triplex status der civitas per-versa an die Seite:

1. ante gratiam,
2. tempore gratiae,
3. post praesentem vitam.<sup>4)</sup>

Von den 3 Stufen gehören nur noch die beiden ersten der Geschichte an. Die letzte liegt bereits im Jenseits.

Einen solchen transcendenten Stoff in einem Geschichtswerke zu behandeln, trägt Otto weder als Historiker, noch als Geschichtsphilosoph Bedenken. Auch darin spiegelt sich die Zeit. Denn für das Mittelalter konnte auch das Jenseits in den Kategorien von Raum und Zeit untergebracht

1) VII<sub>35</sub>. 2) CVIII prol.

3) bonos et malos in uno gremio fovere cernitur l. c. Hierauf wird l. c. 277<sub>18</sub> der Begriff der communio sacramentorum angewandt. Die weiteren schwierigen Fragen, die sich aus diesem Verhältnisse ergeben, sollen absichtlich unbeantwortet bleiben: 277<sub>20-25</sub>. Cf. oben S. 46.

4) Cf. oben S. 41. Zwischen beiden Staaten wird im Sinne dieser neuen Einteilung noch folgende Parallelisierung vorgenommen.

Gottesstaat		Weltstaat
1. Periode.	abiectus, humilis	miser
2. Periode.	prosper, mediocris	miserior
3. Periode.	beatus, perfectus	miserrimus.



werden.<sup>1)</sup> In diesem Sinne hat also Otto die rein eschatologischen Ausführungen des 8. Buches seiner Chronik angefügt. Und sie sind ihm kein zweckloser Anhang, sondern er erblickt in ihnen den notwendigen Schlussstein des ganzen Gebäudes. Er will deshalb sein letztes Buch in erster Linie geschichtsphilosophisch gewürdigt sehen<sup>2)</sup>, und seiner klaren Absicht widerspricht es vollkommen, wenn man es vom rein theologischen Gesichtspunkte ansieht, als wenn es ein selbständiger Traktat wäre.

So eng auch dem Autor die Verbindung des 8. Buches mit dem historischen Hauptteile erscheinen mag: ganz ohne Bedenken ist er an die Lösung dieses letzten Teiles seiner Aufgabe nicht herangetreten. Denn ganz unvermittelt glaubt er im Prolog zum letzten Buche (S. 278) 'denen antworten zu müssen, die es vielleicht versuchen werden, dies unser Werk als wenig nutzbringend für wichtig zu erklären<sup>3)</sup>, da es sich angeblich nicht zieme, mit geschichtlichen Berichten von so wechselvollem Unglück so schwierige und geheimnisvolle Dokumente der Schrift zu vermischen'. Es ist bezeichnend, wie er diese Bedenken beiseiteschafft: zunächst durch den Hinweis auf Augustin, dessen Gottesstaat hier ausdrücklich genannt wird<sup>4)</sup>, sodann durch die Berufung auf viele biblische Bücher, in denen ebenfalls ein 'mystischer Sinn' mit dem 'männigfachen Elend der Sterblichen' vermischt sei. Wir erhalten hier noch einmal nachträglich bestätigt, daß

1) Allgemeine Parallelen aus Augustin giebt Reuter S. 513 ff.

2) Deshalb ist es aber noch kein 'lediglich mit geschichtsphilosophischen Betrachtungen' erfülltes Buch, wie Hirsch, 'Studien zur Geschichte Ludwigs VII., Diss. Lips. 1892 S. 106 will. Überhaupt ist das 8. Buch durch die Litteratur auffallend verkannt worden. Im Archiv II<sub>299</sub> wurde eine 'erhebliche Anfrage' laut, die es von der Edition ausschließen wollte (dagegen mit Recht Archiv III<sub>327 f.</sub>). Stälin, Württ. Gesch. II<sub>12</sub> erklärt es für einen theologisch-philosophischen Anhang. Die Histoire Littéraire de la France spricht XIII<sub>276. 278.</sub> von einem traité de la fin du monde und meint, der Name '8. Buch' passe viel besser für Otto von St. Blasien. Bei Sorgenfrey S. 4 und auch bei Horst Kohl, Vorrede zur Übersetzung des 6. und 7. Buches S. 5 ist es eine 'mystische Abhandlung von der Auferstehung'. Huber wieder hält es S. 61. 123. für ein rein theologisches, S. 190 für ein historisches Werk. Richtig dagegen Wiedemann S. 127 f. Auch dem Urteile Sturmhöfels (S. 2) kann man nicht beistimmen. Er spricht von einem 'ruhigen, sozusagen akademischen Charakter' des 8. Buches. Dazu in schroffem Gegensatze steht Büdingers Meinung, der S. 360 im 8. Buche 'schon etwas von dem Geiste' angekündigt findet, 'aus welchem Dantes und Miltons Werke geboren wurden'. 3) evacuare l. c. 278<sub>13</sub>.

4) Für Ottos Selbständigkeit ihm gegenüber ist es ein schönes Zeugnis, daß er sich mit diesem Hinweise nicht begnügt, sondern hinsetzt: tamen rationum et auctoritatum spiculis eis [Ottos Tadlern] obviandum erit: l. c. 278<sub>17</sub>.

für Otto der ganze Geschichtsverlauf eine Tragödie ist. Ihr sind die 7 ersten Bücher gewidmet gewesen. Jetzt soll nun auch der *sensus mysticus* zu seinem Rechte kommen.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, den vorwiegend theologischen Inhalt nach Aufdeckung der Quellen völlig auszuschöpfen. Die für Ottos Theologie wichtigsten Gedanken sind oben hervorgehoben worden. Für Ottos Geschichtsphilosophie sind die veräußerlichten eschatologischen Untersuchungen ohne alle Bedeutung.

Nur die Beschreibung des letzten Gerichts selber wirft noch ein helles Licht auf seine Staatentheorie. *Ad iudicium et utriusque civitatis ultimam discussionem* läßt Otto den Weltherren erscheinen.<sup>1)</sup> Beide Staaten stellen sich zur Rechten und zur Linken seines Thrones auf. Dann wird ihre Sache in allgerechtem Urteil entschieden.<sup>2)</sup> Beide Staaten werden dann in je 2 *ordines* zerfallen.<sup>3)</sup> Im Gottesstaat urteilt der eine *ordo* selbst, während der andere abgeurteilt wird. Im Weltstaate hat die eine Hälfte bereits ihr Urteil empfangen, die andere erwartet es. Der Grund für die erhabene Befugnis der einen Hälfte des Gottesstaates liegt darin, daß diese sich (sc. auf Erden) aller eigenen Willensregungen entäußert hatte.<sup>4)</sup>

Der andere Teil des Gottesstaates, der sein Urteil noch empfangen soll, setzt sich aus *'iusti'* zusammen, die in erlaubter Weise das ihrige besessen und davon Werke der Barmherzigkeit gethan haben.<sup>5)</sup> Auf seiten des Weltstaates sieht Otto in dem ersten Teile die Heiden bez. Ketzler. Der zweite Teil ist gebildet aus unbarmherzigen Menschen und aus solchen, die unter dem Deckmantel der Religion ihre bösen Pläne verborgen haben.<sup>6)</sup> — An eine historische Auffassung des Staatenbegriffes erinnert hier nur noch der erste *ordo* des Weltstaates. Im übrigen sind alle historischen Beziehungen vermieden.

Man könnte auch hier eine unserm Autor eigentümliche Ausgestaltung der biblischen Bilder vermuten. Aber ein Blick in die Litteratur zeigt, wieviel ihm auch hierin vorgearbeitet war. Augustin allerdings scheint sich mit der üblichen Zweiteilung der Menschen beim Endgerichte begnügt zu haben.<sup>7)</sup> Gregor der Große dagegen unterscheidet bereits unter den beiden großen Teilen der Menschheit je zwei be-

1) CVIII<sub>15</sub>. 2) CVIII<sub>16</sub>. 3) CVIII<sub>17</sub>.

4) . . . *propriis voluntatibus renuntiantes* . . . Ein weiterer Grund liegt ihm in Mt. 19<sub>28</sub>. 5) Auf sie bezieht er Mt. 25<sub>34</sub> f.

6) Ein von ihm öfters getadeltes Vergehen, so bei Heinrich V. CVIII<sub>8</sub> 252<sub>3</sub>, bei Arnold GII<sub>28</sub>, bei den Kreuzfahrern CVII<sub>2</sub> 249<sub>16</sub> f., beim Antichristen CVIII<sub>3</sub> 279<sub>52</sub> ff. 7) *de fide et operibus* c. 23 M 40<sub>224</sub>.

sondere Gruppen.<sup>1)</sup> Aber die bei Otto so deutliche asketische Färbung der Gruppen tritt hier hinter einer Klassifizierung nach dem Gesichtspunkte der äußerlichen Werkgerechtigkeit zurück.<sup>2)</sup> Auch bei Hugo von St. Victor haben wir fürs letzte Gericht nur eine ganz äußerliche Einteilung in *valde boni*, *minus perfecti* u. s. w.<sup>3)</sup> Dagegen findet sich bei ihm eine Einteilung der noch in der Kirche weilenden Gläubigen, welche durchaus vom asketischen Geiste diktiert ist.<sup>4)</sup> Danach dürfen wir sagen, daß Otto allerdings mit einem traditionellen Schema gearbeitet, es aber vielleicht selbständig mit seinen cisterciensischen Gedanken erfüllt hat. — Aber so tief durchdrungen auch unser Autor von den neuen Idealen ist: er hält sich fern von der extrem asketischen Ethik, die dem Leben in der Welt jede Berechtigung abspricht.<sup>5)</sup> Auf die *'iusti'*, den 2. Teil des Gottesstaates, fällt kein tadelndes Wort. Ausdrücklich wird der Besitz, falls er die gottgewollten Zwecke erfüllt, für erlaubt erklärt.<sup>6)</sup> Es ist eine gemäßigte Anschauung<sup>7)</sup>, die sich schon bei Augustin in dem prägnanten: *Uti mundo, non servire mundo. Quid est hoc? Habentes tamquam non habentes*<sup>8)</sup> zusammengefaßt findet.<sup>9)</sup>

1) Mor. XXVI<sub>27</sub> 835 E-837 A. Aus ihm Abälard, *Comment. super ep. ad Rom.*, ed. Cousin II<sub>179</sub> f.

2) l. c. 836 Df. Der exegetische Apparat ist bei Gregor schon fast derselbe wie bei Otto. Folgende Citate finden sich bei beiden: Mt. 25<sub>41</sub> f. 84 f. 19<sub>28</sub> Joh. 3<sub>18</sub> Ps. 15. — Cf. Bernhard, *Sermo de diversis* 99: de IV generibus hominum coelum obtinentium: M 183<sub>726</sub>.

3) *Quaestiones in epp. Pauli* M 175<sub>589</sub> B 590 A; ähnlich, d. h. ohne asketische Färbung bei Honorius Augustod., *Psalm-Kommentar*, ad Ps. 15 M 172<sub>281c</sub> und bei Rob. Pullus, *Sentent.* VIII<sub>30</sub> M 186<sub>1005</sub> Cf.

4) De arca morali M 176<sub>630</sub> B cf. S. 692 C 694 D 695 A f.:

1. utuntur mundo licite tamen,  
2. fugiunt et obliviscuntur mundum,  
3. iam oblitum sunt mundum, et ii sunt propinqui Deo.

Die 1. Klasse stimmt vollkommen mit dem *ordo* 1b bei Otto.

5) CIII<sub>25</sub> giebt sogar eine Kritik übertriebener Askese. c. 27 verurteilt 187<sub>24</sub> die Selbstentmannung des Origines als unweise.

6) sua licite possidentes l. c. 236<sub>33</sub>.

7) Selbst Bernhard teilt sie bisweilen: Deutsch bei Herzog II<sub>637</sub>.

8) Enarr. in Ps. 95<sub>12</sub> f. M 37<sub>1235</sub> cf. CVII<sub>35</sub> (Anfang): sua tamquam non sua possidentes.

9) Ich bemerke noch, daß der von Otto zur Charakteristik des 1. *ordo* des Gottesstaates verwandte Begriff des *propriis voluntatibus renuntiare* (cf. CV<sub>20</sub> 223<sub>35</sub>) auch formal als ein Schlagwort der asketischen Litteratur bezeichnet werden darf: Greg. Magn. Mor. (Ed. Maur. I) VII<sub>21</sub> (221c). Hom. in Evang. II<sub>22</sub> (1587C). Bernh. sermo II de diversis (de duplici baptismo et de relinquenda propria voluntate) M 183<sub>570</sub> D serm. 46 in Cant. Cant. l. c. S. 1005 C. ep. 385 M 182<sub>589</sub> C Abaelardus, *Theolog. Christ. II* (ed. Cousin. II<sub>414</sub> 424). Gerhohus, *Comm. in Ps. 64* c. 131 M 194<sub>89</sub> D; de *adificio Dei* c. 43 l. c. S. 1302 C. Dial. de clericis saecul. et regularibus l. c. S. 1380 B. Cf. S. 43. u. n. 4.

Auf der Erde wird das letzte Gericht abgehalten<sup>1)</sup> und ganz im Gegensatze zu den irdischen Gerichten aufs schnellste beendet werden.<sup>2)</sup> Als Richter tritt nicht der Vater, sondern der Sohn auf.<sup>3)</sup> Der Inhalt des Urteils ist die ewige<sup>4)</sup> Verdammnis für den Weltstaat. Der Gottesstaat erhält jetzt die Krone.<sup>5)</sup>

Überall sind im Jenseits die beiden Staaten beibehalten. Und über ihre Bedeutung kann kein Zweifel sein. Durch den Gegenstand selber wird der Verfasser dazu gezwungen, sie wieder, wie am Anfange der Weltenentwicklung, in mystischen Formen auftreten zu lassen.

Wir stehen am Ende der Geschichte der beiden Staaten, wie sie unser Autor in den wesentlichen Zügen in Übereinstimmung mit Augustin vom Anfange der Welt an verfolgt hat. In seinem späteren Werke, den Gesten, ist er auf diese ihm in der Chronik so lebhaft beschäftigenden Gedanken nicht wieder zurückgekommen. Er steht in ihnen unter zu unmittelbarer Einwirkung einer eben verflossenen ereignisreichen Vergangenheit, als daß er Veranlassung gefunden hätte, sein altes Schema wieder auszugraben. Die Faktoren, welche hier Ottos trübe Weltanschauung allmählich verdrängen, mögen dabei mit im Spiele gewesen sein.

e) Als eine große Doppelentwicklung breitete sich die Geschichte vor Ottos Augen aus. Zuerst waren es mystische Begriffe gewesen, nach denen er sie konstruiert hatte. Dann setzte er unmerklich historische an ihre Stelle. Zum Schluß machten sie wieder den mystischen Platz. Und das alles geschieht ohne die leiseste Andeutung davon, daß sich der Verfasser dieser Modifikationen bewußt gewesen wäre. An keiner Stelle finden wir eine klare Definition der beiden Staaten. Indem er sie ohne Erklärung als gemeinsamen Ausdruck für völlig verschiedene Begriffe verwendet, erschwert er dadurch die Kritik erheblich. — Ferner aber: so hoch auch Ottos Werk eben wegen seiner geschichtsphilosophischen Gedanken die zeitgenössische und überhaupt die Geschichtsschreibung des deutschen Mittelalters überragt: die Zweistaatentheorie hat viel

1) CVIII<sub>13</sub> (287). Die mystische Auslegung des Wortes Josaphat, wo nach Joel 3<sub>2</sub>, wie einige meinen, das letzte Gericht gehalten wird, findet sich auch bei Hugo von St. Victor adnot. elucid. in Joelem M 175359 D und bei Bernhard, de laude novae militiae ad milites templi c. 8 M 182381. 2) CVIII<sub>19</sub>.

3) CVIII<sub>15</sub> cf. Hugo de St. Victor de sacr. II<sub>17</sub> M 176598 D Bernh. serm. 74 in Cant. Cant. M 1831135 f. Aug. CDXX<sub>30</sub> (423).

4) Ottos Stellung zur Lehre von der Apokatastasis s. oben S. 15. Die Entscheidung darüber, ob es ein Purgatorium gebe, wird Gott anheimgegeben: CVIII<sub>24</sub>. 5) CVIII<sub>20</sub>.

dazu beigetragen, der Chronik nun doch wieder jenen typischen Stempel aufzudrücken, der der mittelalterlichen Historiographie im ganzen anhaftet. Ohne das Schema der beiden Staaten würde für den Historiker, dem es lediglich um die Rekonstruktion des Faktischen zu thun ist, die Chronik zweifellos im Wertesteigen. Für die Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts hätten wir dann freilich einen bemerkenswerten Zeugen weniger.

f) Dafs auch für diesen wichtigsten Gedanken unseres Geschichtsphilosophen seine Zugehörigkeit zum Cistercienserorden von Belang ist, konnten wir schon mehrfach beobachten.<sup>1)</sup> Während der letzten Partien und besonders beim Weltgerichte selbst erscheinen die beiden Staaten vollkommen vom Standpunkte des Cisterciensers aus beurteilt. Dafs für den Autor diese nicht aus Augustin entlehnbare Auffassung eine besondere Wichtigkeit hatte, zeigt sich vor allem in dem letzten Kapitel des eigentlich historischen Teiles<sup>2)</sup>, welches ein lebensvolles Bild von den verschiedenen Formen des damaligen Mönchtums aufrollt.<sup>3)</sup> Was diesen merkwürdigen Abschnitt für die Beurteilung der Geschichtsphilosophie Ottos ergiebig macht, ist der Zusammenhang, in dem wir ihn finden. Als Schlufskapitel des historischen Teiles müßte er die gewöhnlichen trüben Reflexionen bringen. Aber Otto geht absichtlich von seiner Gewohnheit ab. Er will ein leuchtendes Bild der allein zum Heile führenden Askese entwerfen, um so noch einmal jene ethischen Forderungen zu stützen, die wir in allen Teilen seines Werkes fanden.<sup>4)</sup> Nicht minder beachtenswert ist der Ausblick in die Zukunft, den er von diesem heiligen Boden aus thut. Diese heiligen Männer sollen für ihn bitten — sie haben das Ideal erreicht: sie leben 'fern dem elenden Rollen der Welt' —, damit er sich nun auch des letzten Teiles seiner Aufgabe, der Schilderung des Endes der beiden Staaten, entledigen könne.<sup>5)</sup>

1) Cf. die Charakteristik seines Vaters, des Herzogs Liutpolds III. CVII<sub>21</sub>: *vir christianissimus ac clericorum et pauperum pater* und oben S. 52 f. 58 f. 61. 64 f.

2) Schon als solches beansprucht es Beachtung.

3) CVII<sub>35</sub> Die Mönche sind die *imitatores apostolorum*, von denen CVIII<sub>17</sub> 286<sub>26</sub> sagt, dafs Gott in ihnen wohne. Dafs Otto selbst dem Kapitel über die Mönche eine gewisse Bedeutung beilegt, zeigt seine Erwähnung im Schreiben an Reinald S. 117.

4) Bei Beachtung dieser Tendenz wird man das Kapitel mit Bernheim S. 50 f. nicht mehr für 'bis an die Grenze des Lächerlichen führend' erklären. Ob nämlich die Schilderung des Kapitels der Wahrheit gemäß ist, spielt gar keine Rolle.

5) *quis finis civitatis Dei maneat, quae perditio reprobam mundi civitatem expectet: l. c.*

Diese Hervorkehrung des asketischen Gedankens, wie sie bei einem Angehörigen des Ordens Bernhards nichts Wunderbares hat, ist es überhaupt, was seiner Geschichtsphilosophie, die sonst so unsystematisch als möglich durchgeführt ist, ein gewisses einheitliches Gepräge verleiht. Schon der unermüdliche Hinweis auf die *vanitas mundi* dient diesem Zwecke. Auch Ottos Staatentheorie steht unter diesem Gesichtspunkte. Das zeigt sich bei der Schilderung des Kampfes zwischen Heinrich IV. und Heinrich V., bei der Beschreibung des Weltgerichtes und endlich in dem Schlufskapitel, welches der gleichzeitigen Askese einen so ungeteilten Beifall zollt. Von hier aus erklärt sich denn auch, daß Otto die mystische Ausprägung der Augustinischen Begriffe, denen doch der mächtig emporschwermelnde hierarchische Gedanke immer mehr Boden entzogen hatte, fortgesetzt anwendet. Sie findet sich am Anfang und besonders nachdrucksvoll am Schlusse des Werkes. Die historische Auffassung kommt dabei ganz zu ihrem Rechte. Aber bis in das 8. Buch hat sie ihre Wirksamkeit doch nicht erstreckt.

Weil das cisterciensische Ideal so viel in sich trug, was über die *communio sacramentorum* hinweg auf die *communio sanctorum* hindeutete, wendet sich Otto so oft dem mystischen Staatenbegriffe zu. Diesen selbst aber gebraucht er umgekehrt als eine Stütze für sein Ideal. Abwendung von der *civitas mundi*, Hinwendung zur *civitas Dei*, das soll seine Geschichte der beiden Staaten den Lesern predigen. Und in diesem Sinne kann sein Werk etwas einseitig eine ethische Tendenzschrift cisterciensischer Färbung genannt werden.<sup>1)</sup> Diese ethische Tendenz verblaßt wohl des öfteren unter dem blendenden Eindrucke der hierarchisch organisierten Kirche. Aber immer wieder kommt sie zum Durchbruch. Und gegen den Schluß hin behauptet sie siegreich das Feld.<sup>2)</sup> Gerade das 8. Buch ist

1) Cf. Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes II<sup>204.226</sup>. Sorgenfrey S. 17. Lang S. 14. Huber S. 77. Ganz richtig betont er die aus moralischem Interesse erwachsene Auflösung der heidnischen Mythen bei Otto S. 103. Cf. ib. S. 120. 122. 142. Es ist zu beachten, was Otto an Isingrim über die Gründe schreibt, die ihn zur Geschichtsschreibung getrieben haben (119<sup>22 f.</sup>): ... non temeritatis vel levitatis, sed charitatis... gratia tam arduum opus, quamvis indoctus, aggredi ausus sum. Als Leitsätze dafür kann man CIL<sup>34</sup> 160<sup>16-19</sup> ansehen.

2) Da die ethische Tendenz bei Ottos trüber Geschichtsanschauung und bei der Zweistaatentheorie in gleicher Weise nachweisbar ist, so stehe ich nicht an, sie in der That für die wichtigste Grundlage seiner Geschichtsphilosophie zu halten. Bernheim S. 20 ff. scheint mir demgegenüber diese ethische Tendenz, wie sie sich besonders im 8. Buche zeigt, das Bernheim fast gar nicht heranzieht, zu sehr in den Hintergrund zu drängen. — Die Parallele zwischen der *coelestis curia* und der sichtbaren Kirche CVIII<sup>29</sup> kann die allgemeine von Otto im Prologe selbst anerkannte mystische Tendenz aus dem 8. Buche nicht herausbringen.

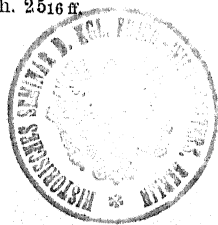
der große Zeuge dafür, daß Ottos Geschichtsphilosophie keine bloße Anleihe aus Augustin war — wie zweifellos vieles andere bei Otto —, sondern eine wirkliche Welt- und Geschichtsanschauung, gewonnen durch die Berührung mit einem französischen Orden, der die vaterländische Geschichte des 12. Jahrhunderts beeinflusst hat wie kein anderer.

g) Wie wir uns überhaupt Ottos Abhängigkeit von Augustin vorzustellen haben, das ist die Frage, welche zum Schlusse noch beantwortet werden muß. Augustins Gedanken bilden einen Hauptbestandteil in der mittelalterlichen Weltanschauung überhaupt. Otto gehört zu den Unzähligen, die seinen Spuren gefolgt sind. Wann und wo er aber ihn kennen gelernt hat, darüber ist nichts überliefert. Jedenfalls hat es sich, wie wir sahen, nicht um eine äußerliche Reception gehandelt, sondern so sklavisch die Abhängigkeit auf der einen, so frei das Verhältnis auf der andern Seite. Eben in diesem Schwanken ist Otto typisch für die mittelalterliche Wissenschaft der damaligen Stufe, welche eben anfängt, sich allmählich aus den alten traditionalistischen Fesseln zu lösen. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß gerade Otto es sein mußte, der neue Fesseln, die unbekannten Werke des Aristoteles, nach Deutschland brachte.

Soweit Augustins Gottesstaat reicht, folgt er ihm in mancher Hinsicht. Auch über seine Vorlage hinaus verwendet er in Augustinischer Weise das übernommene Schema. Er hat es sich jetzt so zu eigen gemacht, daß er eine neue, die cisterciensische Färbung auftragen kann.

Der Charakter mittelalterlicher Arbeitsweise verbietet es jedoch, Ottos Verhältnis zu Augustin zu stark zu verinnerlichen. Nach Bernheim stehen beide auf dem Boden von Kompromissen. So richtig dies ist, so wenig darf man es bei Beurteilung des Abhängigkeitsverhältnisses heranziehen. Immerhin bedürfte es einer eingehenderen Kenntnis der Geschichte des mittelalterlichen Augustinismus seit der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreites bis zu den neuen Augustinern des späteren Mittelalters, um hier alle Fragen zu lösen.<sup>1)</sup>

1) Das mag zum Schluß noch bemerkt sein, daß auch für die asketische Ausgestaltung der Staatentheorie Augustins viel citierte Worte (CDXIV<sub>28</sub> S. 48): *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*, den Anstoß gegeben haben mögen. Die *humilitas* ist eine Haupteigenschaft der *civitas Dei*: CDXIV<sub>13</sub>. Enarr. in Ps. 64<sub>1</sub> M 36773 816 f. M 371050 1183 ib. S. 1505. Tract. in Joh. 2516 ff. de catechiz. rudibus c. 20 M. 49336.



4. a) Den Spuren Augustins begegnen wir auch noch bei einer weiteren geschichtsphilosophischen Gedankenreihe unseres Autors. Es sind die Äußerungen, welche seine Ansicht über das Verhältnis Gottes zur Weltgeschichte erkennen lassen. Man höre die klassischen Worte Augustins über diese dem Mittelalter als solche kaum bewußt werdende Frage.<sup>1)</sup>

Deus summus et verus . . . creator . . . omnis animae atque omnis corporis . . . qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera nec avis pinnulam nec herbae flosculum nec arboris folium sine suarum partium convenientia et quadam veluti 'pace' dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse.

Was Augustin darin ausspricht, ist zur selbstverständlichen Voraussetzung mittelalterlicher Historiographie geworden<sup>2)</sup> und hier in vielfältiger oft citierter Weise unbeirrt zum Ausdruck gekommen.

Und mit der Stimme der Historiker vereinigt sich noch die Meinung der Philosophen. Zwar sind seit Scotus Eriugena noch vor dem Eindringen der arabischen Philosophie in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts Pantheisten nachweisbar, wie Amalrich von Bennes. Aber es sind vereinzelte Erscheinungen. Und selbst Abälard rüttelt nicht an diesem 'absoluten Theismus', einem der Angelpunkte mittelalterlicher Weltanschauung.

b) Nach diesen allgemeinen Bemerkungen bedarf die Stellung Ottos zu unserer Frage keiner weiteren Erläuterung: sie ist für ihn überhaupt keine Frage, sondern er hält es der allgemeinen mittelalterlichen Denkweise gemäß für selbstverständlich, das vergängliche Irdische überall zu dem unvergänglichen Himmlischen in Beziehung zu setzen, für ebenso selbstverständlich, als die moderne Forschung ihre von allem göttlichen Wirken absehende kausale Methode.<sup>3)</sup> Bei seiner Neigung zur Reflexion ist es begreiflich, daß er auch über dies 'Problem' einige grundsätzliche Bemerkungen gelegentlich äußert.<sup>4)</sup> Der erste Teil des Prologes zum 7. Buche seiner

1) CDV<sub>11</sub>. cf. Seyrich S. 18 f. De agone Christiano c. 8. M 40<sub>295</sub> f.

2) Für Orosius ist II<sub>1</sub> die Hauptstelle (hierzu Ebert <sup>2</sup>I<sub>339</sub> f.). Im allgemeinen cf. Eicken S. 662 ff.

3) Mit Unrecht spricht Lang S. 15 von einem 'selten irrenden Scharfblicke in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung' bei Otto.

4) So schon an Isingrim (119<sub>29-31</sub>): De huius [diese Welt] erump-nosa mutabilitate, de illius [jene Welt] felici stabilitate locuturus Deum, qui huius turbulentam confusionem patienter tolerare, illius iucundam tranquillitatem visione sui auget et glorificat, invocemus . . .



Chronik ist ausschliesslich einer ausführlichen Begründung jenes absoluten Theismus gewidmet.<sup>1)</sup> Die Ansicht, daß Gott sich um die Welt gar nicht kümmere, wird zurückgewiesen.<sup>2)</sup> <sup>3)</sup> Diese grundsätzliche Stellung konnte leicht zu Versuchen<sup>4)</sup> einer Art von Theodicee führen, zu fragen, welche Gründe denn Gott gehabt habe zu dieser oder jener Handlung. Warum hat er einer einzigen Stadt die Weltherrschaft verliehen? ist eine der Fragen, die der Prolog zum 3. Buche<sup>5)</sup> behandelt. Die Problemstellung ist dabei beachtenswerter, als ihre Lösung. Denn die Antworten, die Otto auf die Frage giebt, sind bei einem mittelalterlichen Autor nicht wunderbar. Vor allem soll durch Roms Einherrschaft die *unitas ecclesiae* im voraus abgebildet werden.<sup>6)</sup> Die Thatsache, daß gerade Rom und keine andere Stadt zur Weltmonarchie emporgehoben worden ist, wird, wenn auch zögernd, dadurch begreiflich gemacht, daß Rom als späterer Sitz der Apostel auch schon in der Heidenzeit einen hervorragenden Platz habe einnehmen müssen.<sup>7)</sup> *Pulchre igitur eadem urbs antea fuit caput mundi, quae postmodum futura fuit caput ecclesiae.*<sup>8)</sup> Alle mit dieser Erklärung Unzufriedenen werden auf den Erfahrungssatz verwiesen, daß es in der Gewalt des Richters stehe, zu erniedrigen und zu erhöhen, wenn er wolle.<sup>9)</sup>

Weit schwieriger mußte eine andere ähnliche Frage zu beantworten sein, mit der sich der Prolog in seinem ersten Teile beschäftigt: Warum wurde Christus erst so spät geboren? warum blieb die Menschheit so lange unerlöst?<sup>10)</sup> Es ist ein Problem, das schon von Orosius<sup>11)</sup> behandelt worden ist. Während dieser aber von *angustiae* und *delectae mentes* redet, wenn man hierüber nachgrübele, meint Otto — seiner geschichtsphilosophischen Vorliebe treu —, daß eine solche Frage *non inconvenienter* gestellt werde.<sup>12)</sup> Die erkenntnistheoretischen Bedenken, die sich dann weiter unserem Philosophen aufdrängen<sup>13)</sup>, sucht man naturgemäß bei Orosius vergebens. Umgekehrt war die Lösung des Problems durch den letz-

1) Schon die Gestalt des Menschen weist himmelwärts: CVII prol. 247<sup>28</sup>—30. 2) CVII prol. (247<sup>33</sup>—248<sup>9</sup>).

3) Für die in diesen Zusammenhang gehörige weit verbreitete Anschauung, daß Gott direkt der Monarch der Welt sei (Gierke S. 557), findet sich bei Otto kein Beispiel. Cf. nur unten S. 80 n. 1.

4) Eine Richtschnur für sie giebt CVII prol. 248<sup>5</sup> f.: *Nullum malum auctor bonitatis et fons pietatis fieri permittere credendus est, praeter id, quod, quamvis in se ipso noceat, universitati prodest.* cf. die Rechtfertigung der Sendung des 'bösen' Antichrists durch Gott: CVIII<sup>3</sup>.

5) 170<sup>34</sup>—171<sup>5</sup>. 6) 170<sup>36</sup>—39. 7) 170<sup>49</sup> ff. 8) 171<sup>3</sup> f.

9) 171<sup>5</sup> f. 10) 169<sup>30</sup>—32. 11) VII<sup>1</sup>. 12) 169<sup>30</sup>.

13) 32—48. Sie werden, wie üblich, l. 44 durch die Frage: *Quis enim melius cognoscit, quam qui creavit?* beseitigt.

teren<sup>1)</sup> ein Produkt der damaligen apologetischen Kampfweise. Von Otto blieb sie unbeachtet. Ob er selbständig seinen Ausweg gefunden hat, läßt sich nicht klar erkennen. Denn der springende Punkt dabei, daß die ersten Menschen für den Empfang des Heils auf einer sittlich zu niedrigen Stufe gestanden hätten<sup>2)</sup>, findet sich auch bei Bernhard.<sup>3)</sup> Damals ist die Menschheit nicht genügend vorbereitet gewesen. Es haben vorher die von uns schon berührten 'Pädagogen' auftreten müssen, um die Welt auf das große Ereignis der Inkarnation vorzubereiten. Trotz der gestreiften erkenntnistheoretischen Bedenken hält sich Otto nun schliesslich doch für fähig, in den Plan der göttlichen Weltregierung einzudringen. Sie zeigt sich vor ihm in besonders schrecklicher Deutlichkeit an all den Gelegenheiten, wo die rächende Hand Gottes strafend in den Weltlauf eingreift.<sup>4)</sup> Daß die Vergehen, für die Gott Bestrafung bringt, vielfach gegen die Kirche gerichtet sind, ist nach den Bemerkungen über die Beziehungen zwischen Gottesstaat und Kirche leicht erklärlich. — Parallel mit der rächenden läuft die schützende Thätigkeit Gottes.<sup>5)</sup>

Daß beide Seiten des göttlichen Eingreifens in zahlreichen Wundern zum Ausdruck kommen, ist ebenfalls eine bei der zeitgenössischen Geschichtsschreibung allgemein verbreitete Erscheinung. Wichtiger ist, daß bei Otto einzelne kritische Anwendungen bemerkbar sind.<sup>6)</sup>

#### IV.

1. Solange Otto bei der Durchführung seiner Staatentheorie der historischen Auffassung huldigt, identifiziert er den Weltstaat mit einem sichtbaren Staate, den Gottesstaat mit der sichtbaren Kirche. Man sieht daraus, wie eng sich bei Otto Geschichtsphilosophie und kirchenpolitische Lehre berühren müssen. Und man darf sagen, daß es zu einer erschöpfenden Darstellung der Staatentheorie Ottos auch gehört, alle Aufseerungen, die er, ohne das Staatenschema ausdrücklich heranzuziehen, über Staat und Kirche macht, zu sammeln und hieraus ein Gesamtbild seiner kirchenpolitischen Lehre zu gewinnen.<sup>7)</sup>

1) ib. § 7—11. 2) 170<sub>18-26</sub>.

3) Serm. de tempore I M 183<sub>39 B</sub> cf. Oros. l. c. § 3 f. Über Augustins Stellung zu dieser Frage s. Seyrich S. 51. Wilmans, Archiv X<sub>152 n 1</sub> spricht von 'erhabenen Gedanken' und 'tiefsinnigen Fragen' dieses Prologes. Die Parallele aus Bernhard wird dies Lob vermindern.

4) CII<sub>7.12</sub> Schlufs. 15. 18. (cf. Or. VII 9<sub>8 f.</sub>) 45 Schlufs. CIV 1 f. 10 (201) 16 Schlufs. 20 (206). 28 (210). 30. V<sub>9</sub> 220<sub>17 ff.</sub> 2. VI<sub>2</sub> (230)<sub>20</sub> VII<sub>17</sub> 23<sub>f.</sub> etc. CV<sub>19</sub> (cf. Ekkeh. SS. VI 158<sub>23-29</sub>) GI<sub>47</sub> (53).

5) CII<sub>18.36</sub>. III<sub>45</sub> IV prol. 18 (205<sub>2</sub>) VII<sub>4</sub> (cf. Ekkeh. a. a. 1099 l. c. S. 216<sub>32-37</sub>), überhaupt bei den Kreuzzügen, GI<sub>20</sub> (27) 30. 42 (49). GII<sub>2</sub>. 39. 6) Cf. Lasch S. 117 ff. 7) s. S. 73 n. 2.

2. Betrachten wir auch hier zunächst Ottos Verhältnis zu den Lehren der Vergangenheit, so fällt unser Blick wieder zuerst auf Augustin. Die Augustinische Staatslehre zu erkennen, ist es vor allem notwendig, sich des apologetischen Charakters seiner Schrift über den Gottesstaat wieder zu erinnern.<sup>1)</sup> Für Augustin, den Apologeten, sind Römertum, Heidentum, Feindschaft gegen das Christentum ununterscheidbare Begriffe geworden. Die Frage nach dem Ursprunge des Staates wird bei ihm zu einer solchen nach dem Ursprunge des Heidentums.<sup>2)</sup> Eben die apologetische Tendenz und mit ihr zusammen das Nachwirken der Anschauungen aus der Verfolgungszeit der Kirche hat diese Gleichsetzungen bei Augustin hervorgerufen.

Man hat sich im Hinblick auf jene apologetische Tendenz daran gewöhnt, die ganze weitverzweigte Augustinische Staatsanschauung in den Satz zusammenzufassen, daß der Staat für ihn etwas schlechthin Sündhaftes sei.<sup>3)</sup> Zweifellos beweist nun eine Reihe von Stellen diese Anschauung aufs deutlichste.<sup>4)</sup> Aber man sieht nicht, daß Augustin die Folgerungen daraus zieht: für das Verhältnis der beiden Gewalten in der historischen Wirklichkeit. Man vermißt bei ihm eine offene Feindschaft gegen den bestehenden (christlichen!) Staat. Nirgends fordert er zu seiner Vernichtung auf, wie er es hätte thun müssen, wenn er den Staat nur für ein Erzeugnis der Sünde und demgemäß nur für einen Diener der Sünde angesehen hätte.<sup>5)</sup> Vielmehr kann der Staat auch nach Augustin 'guten' Zwecken dienen. Es sind die, welche die Kirche fördern, ihr vor allem den notwendigen äußeren 'Frieden'<sup>6)</sup> verleihen.<sup>7)</sup> Wegen dieser Aufgabe hat der Staat geradezu eine sittliche Berechtigung.<sup>8)</sup> Er verliert diese erst, wenn er nicht die erforderliche iustitia<sup>10)</sup> zeigt. Diese iustitia ist das Prinzip des existenzberechtigten Staates. Es kann nur durch die Hand

1) Cf. oben S. 47. Reuter S. 531.

2) Wo diese freilich zu den brennenden Fragen der Zeit Stellung nehmen soll, da entfernt sie sich von der Staatentheorie völlig. Und sie gelangt an keinem Punkte dazu, ihre Probleme geschichtsphilosophisch zu bearbeiten. Auch hier ist Otto der praktische Beurteiler, nicht der unter dem Banne seines Systems stehende Denker. 3) Reuter S. 532.

4) So noch Eicken S. 142 ff.

5) Besonders CDXIX<sub>15</sub> sucht den sündhaften Ursprung des Staates nachzuweisen. Hierzu cf. Reuter S. 533. 6) Cf. Reuter S. 533. 548.

7) Die pax ist ein Augustinischer Fundamentalbegriff: Bernheim, Politische Begriffe etc. D.Z.f.G.-W.N.F.I<sub>3</sub>, 10 12. Cf. CDXIX<sub>17</sub>, 26.

8) CDXV<sub>4</sub> XIX<sub>10-14</sub> Enarr. in Ps. 84<sub>11</sub> Tract. in Joh. 77<sub>3-5</sub> M 35183<sub>1f</sub>. Ench. ad. Laur. c. 63 M 40261 f. De chatech. rud. c. 21 ib. S. 337 f. Cf. Reuter S. 539 f. 534 ff.

9) CDV<sub>24</sub> zeichnet in diesem Sinne das Ideal des 'christlichen' Herrschers. 10) Bernheim l. c. S. 6.

der Kirche erlangt werden.<sup>1)</sup> Diese hinzugefügte Bedingung spricht offenkundig gegen die von Reuter aus dieser vermittelnden Haltung Augustins gezogene Konsequenz, daß Augustin nämlich bei folgerichtigem Denken zu einem 'Korrelativverhältnisse' von Staat und Kirche hätte gelangen müssen.<sup>2)</sup> Ein solches liegt völlig außerhalb seines Sehbereiches. Ein Staat 'an sich' hat bei Augustin kein Daseinsrecht. Es darf nur einen 'christlichen' Staat geben, d. h. einen solchen, der im kirchlichen Interesse völlig aufgeht.<sup>3)</sup> Eben diese Ausprägung des Augustinischen Staatsbegriffes hat im Mittelalter Epoche gemacht.<sup>4)</sup> Je nachdem man sich der einen oder der anderen Gedankenreihe Augustins anschloß, mußte man zum Verteidiger oder zum Bekämpfer des 'christlichen' Staates werden.

Bei Gregor dem Großen<sup>5)</sup> ist die Verwendung des Staates im Dienste kirchlicher Interessen ebenfalls ein Postulat. Besonders zur Unterdrückung der Ketzer hat der Staat der Kirche seinen Arm zu leihen.<sup>6)</sup> Sie aber bleibt die einzige Autorität und Vermittlerin zwischen Menschen und Gott.<sup>7)</sup> In dieser schärferen Ausprägung ist der Augustinische Gedankenvorrat dem Mittelalter überliefert worden<sup>8)</sup> und hat hier die verschiedensten Ausgestaltungen erfahren.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diese alle hier zu verfolgen.<sup>9)</sup> Nur soweit sie zur Erkenntnis der Lehren unseres Autors notwendig erscheinen, mögen sie berücksichtigt werden. Und da zeigen sich erst in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreites deutlichere Anknüpfungspunkte. Die Folgen der Augustinischen Lehre<sup>10)</sup> zeigen sich jetzt darin, daß die Gregorianische Partei fast geschlossen den Staat ohne Einschränkung für ein Produkt der Sünde erklärt<sup>11)</sup>, eine Meinung, die erst jetzt im 'Gregorianismus' zum Dogma erstarrt. Was sich bei Augustin noch in einem Geiste und

1) Reuter S. 541.

2) l. c. S. 542. Cf. Bernheim M. J. ö. G. l. c. S. 17.

3) Cf. Gierke III<sub>125-127</sub>. — Eucken S. 289 u. Reuter S. 545 wird dann hinfällig. 4) Loofs bei Herzog II<sup>277</sup>. Seeberg I<sub>300</sub>.

5) Cf. Seeberg II<sub>11 f.</sub> 6) Mor. XXXI<sub>5 f.</sub> Ed. Maur. 1999 f.

7) ib. XXXV<sub>8</sub> S. 1148 E. XIV<sub>5</sub> S. 437 D. 8) Cf. Seeberg II<sub>3</sub>.

9) Eine umfassende und erschöpfende Darstellung fehlt für diese ältere Zeit. Wattenbach, Eicken; Friedberg, Gierke geben nur Beiträge. Zudem ist des letzteren Darstellung im 3. Bande seines Deutschen Genossenschaftsrechtes historisch deshalb anfechtbar, weil die Entwicklungsgeschichte der Staatslehren hinter der einseitigen Systematisierung ganz in den Hintergrund tritt.

10) Ihren Einfluß im einzelnen stellt Mirbt in seiner Schrift über die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreites dar. Cf. Mirbt, Publizistik S. 551.

11) Die bekannten Stellen bei Mirbt S. 546.

in einem Werke als ein höchst widerspruchsvolles Gebilde vereinigt findet, das hat sich unter dem Eindrucke der gewaltigen kirchlichen Entwicklung inzwischen differenziert. Augustins staatsfeindliche Anschauungen sind auf die eine, seine gemäßigteren Sätze auf die andere Partei übergegangen. Gregor und seine Anhänger haben nur die eine Seite des Augustinismus gebrauchen können. Dafs aber trotzdem daneben Augustins Forderung eines einheitlichen Zusammenwirkens von Staat und Kirche nicht verschwunden ist, zeigt sich ganz deutlich. Ihr haben sich die Publizisten beider Parteirichtungen nicht entziehen können.<sup>1)</sup> So leidenschaftlich also auch der Kampf tobt: das gemeinsame Augustinische Erbe sichert noch immer die Möglichkeit eines Verständnisses.<sup>2)</sup>

In der Behandlung der einzelnen praktischen Fragen schien sie allerdings ausgeschlossen zu sein. So schieden sich bei der Erörterung des Rechtes der Exkommunikation des Kaisers durch den Papst die Geister aufs schärfste.<sup>3)</sup> Die antigregorianische Partei, besonders der Kaiser selbst, bestritt dem Papste dies Recht durchaus. Zweimal hat Gregor VII. diese Behauptung des längeren zu widerlegen gesucht. Sie wird also von der kaiserlichen Partei nicht nur vereinzelt aufgestellt, sondern als eines der üblichen Mittel verwandt worden sein, mit denen man den Gegner bekämpfte.<sup>4)</sup> Als Gregor VII. den Kaiser 1080 zum zweiten Male exkommuniziert, da wird es von seinen Gegnern wieder energisch in Abrede gestellt, dafs er dazu berechtigt sei. Und diesmal liegt der Hauptnachdruck ihrer Darlegungen auf dem Nachweise der Tatsache, dafs Gregors Vorgehen gegen den Kaiser gegen die Tradition verstofse.<sup>5)</sup>

Bei Otto finden wir nun einen Abschnitt, der es beweist, dafs er mit dieser antipäpstlichen Angriffsweise des verfloßenen Jahrhunderts bekannt ist. Die Worte, welche er nach der zweiten Bannung Heinrichs IV. äufsert, erhalten durch diese Beziehung zur Publizistik der vorangehenden Periode ein neues Licht. Es heifst da<sup>6)</sup>: *Lego et relego Romanorum regum sive imperatorum gesta, et nusquam invenio quemquam eorum ante hunc (Heinrich IV.) a Romano pontifice excommunicatum vel regno privatum . . .*<sup>7)</sup>

1) Mirbt S. 572—574. 2) Cf. oben. 3) Mirbt S. 131 ff.

4) l. c. S. 135 f. 5) l. c. S. 151.

6) CVI<sub>35</sub> cf. GI<sub>1</sub> (10). Weitere zeitgenössische Stellen bei Mirbt n. 9. Cf. noch Joh. Saresb. Policr. IV<sub>3</sub> M 199<sub>516</sub> c.

7) In der Chronik Sigeberts von Gembloux SS. VI<sub>363</sub> f., auf die Wilmans für die *Romanorum regum sive imperatorum gesta* verweist, findet sich diese Bemerkung nicht.

Auch die Beispiele, welche er hier und anderswo<sup>1)</sup> bringt, sind nicht von ihm erfunden, sondern traditionell.<sup>2)</sup> Wenn nun der oben angeführte Satz die päpstliche Exkommunikation für ein unerhörtes Novum erklärt, so sieht das wie ein antipäpstliches Urteil aus. Da aber Otto nun doch Präcedenzfälle für die Exkommunikation eines Kaisers durch den Papst anführt, so zeigt sich darin seine Unsicherheit in dieser Frage. Die Beweiskraft jener Sätze sinkt jedenfalls, wenn man sie mit den traditionellen Argumenten des 11. Jahrhunderts in Zusammenhang bringt. Zusammen mit der antipäpstlichen Partei wundert sich Otto über die Exkommunikation, zusammen mit der antikaiserlichen Partei bringt er Beispiele aus der Vergangenheit, die es beweisen, daß der Bann auch schon früher über Fürsten verhängt worden ist. Auf welcher Seite er wirklich gestanden habe, läßt sich mithin hier nicht entscheiden.<sup>4)</sup>

Auch noch an einer anderen Stelle sehen wir bei Otto Spuren des litterarischen Kampfes zur Zeit Gregors VII. Aber auch hier verbietet es dieselbe Beziehung zwischen Otto und der Publizistik des 11. Jahrhunderts, aus seinen Äußerungen mehr als diese Beziehung zu entnehmen: ein Schluß auf seine kirchenpolitische Lehre erscheint mir auch hier unstatthaft.<sup>5)</sup> Für die Theorien der damaligen Publizisten über den Papst war der sicher beglaubigte schlechte Lebenswandel einzelner Päpste eine unbequeme Thatsache. Mit der Heiligkeit des päpstlichen Amtes schien sie sich nicht zu vertragen. Ein Ausgleich zwischen dem heiligen Amte und dem unheiligen

1) CIV<sub>13</sub> kehrt das Theodosius-Beispiel, CIM<sub>33</sub> das Philippus-Beispiel in der historischen Erzählung wieder. Gemäß der günstigen Bedeutung des Theodosius für die Entwicklung des Gottesstaates (cf. oben S. 59.) fällt dieser Bericht für den Kaiser sehr schonend aus. Seine 'menschliche Schwäche' wird hervorgehoben. Auch sucht ihn Otto dadurch zu entlasten, daß er die 'Demut' erwähnt, mit welcher der Kaiser die schwere Strafe — eben die Exkommunikation — getragen habe. Dasselbe hebt Joh. Saresb. Policr. IV, 6 M 199<sub>524</sub>B hervor. Beide dürften auf Augustins Darstellung CDV<sub>26</sub> (212) zurückzuführen sein.

2) Für Kaiser Philippus cf. Mirbt S. 166 und Hon. Augustodun. Summa Gloria c. 27 lib. de lite III<sub>76</sub>. Für Kaiser Theodosius cf. Mirbt S. 151. 164 ff. und Hon. Augustod. l. c. c. 23 S. 73 f. Die Verkenntung dieser traditionellen Elemente hat Lasch zu der Behauptung 'hier also geht die historische Kritik über in eine kritische Geschichtsschreibung' verführt (S. 113). — Cf. die folgende Anm.

3) Cf. Mirbt S. 165 ff. Die Beispiele wiederholen sich so oft, daß man mit Mirbt S. 169 die Existenz von 'Verzeichnissen der facta probantia' vermuten könnte.

4) Gegen Mirbt S. 198, der meint, daß 'noch bei O. v. Fr. die Erregung nachklinge', und gegen Bernheim S. 31, der bei Otto 'unverkennbare Ironie gegen die angeblichen Beispiele' S. 31 annimmt. Das nisi forte braucht nicht ironisch gemeint zu sein. 5) Doch cf. unten.

Träger dieses Amtes war nur dann möglich, wenn man Amt und Amtsträger recht deutlich unterschied. Das ist denn auch bei den Publizisten beider Parteirichtungen im Verlaufe des Kirchenstreites geschehen.<sup>1)</sup>

Auch unserm Autor bereitet es sichtlich Verlegenheiten, wenn er auf ein Faktum stößt, das die sittliche Verworfenheit eines Papstes beweisen muß. Aus deutschen Quellen weiß er von dem lasterhaften Leben Johannes' XII.<sup>2)</sup> Aber er traut dem Herrenworte doch mehr: auch die Pforten der Hölle — in diesem Falle das unsittliche Leben des Papstes — werden die Kirche nicht überwältigen. Während man diesen Satz noch als eine undeutlich ausgesprochene Unterscheidung zwischen Amt und Amtsträger verstehen kann, ist das an einer anderen Stelle unmöglich<sup>3)</sup>, wo Otto von dem unwürdigen Leben der drei 1046 regierenden Päpste durch römische Berichte weiß. Das Wort von den Pforten der Hölle holt er jetzt nicht wieder hervor. Was er bei Johann XII. wegen seiner deutschen Quellen bezweifelt, gilt ihm hier als Wahrheit, weil es aus römischen Berichten stammt. Auf weitere theoretische Folgerungen aber hat er sich auch hier noch nicht eingelassen. So zeigt sich dabei — von seiner besonnenen Arbeitsweise abgesehen — doch wieder nur das Fortleben der Gedanken des 11. Jahrhunderts. Ottos besondere kirchenpolitische Stellung läßt sich daraus nicht erschließen.

Für Ottos Verhältnis zu den Lehren der Vergangenheit im allgemeinen ist also — wenn wir den Nachweis der besonderen Augustinischen Gedanken noch aufschieben — seine Beziehung zu der Publizistik des 11. Jahrhunderts am wichtigsten. Aber sie beweist nur, daß er traditionelles Material aufnimmt. Sie zeigt nicht, wie er es wertet. Die theoretischen Folgerungen fehlen. Er hat diese an anderen Stellen mehrfach zu ziehen versucht. Aber ehe man an diese selbst herantritt, wird man noch einen Überblick über die kirchenpolitischen Lehren der Zeitgenossen Ottos geben müssen. Erst ein Vergleich mit ihnen kann zu einem Urteile über Ottos theoretische Auslassungen berechtigen.

3. Es ist schwer, unter den kirchenpolitischen Theorien der Zeit nach dem Wormser Konkordate so deutliche Parteilgruppen aufzudecken wie vorher während des Gregorianischen Kirchen- und Investiturstreites und nachher während des Alexandrinischen Schismas. Es fehlen die großen praktischen Fragen, aus deren Beantwortung man die Stellung der Publizisten im allgemeinen und unseres Autors im besonderen

---

1) Mirbt S. 568 f.

2) CVI<sub>23</sub>.

3) c. 32.

erschließen könnte. Immerhin sind die alten grundsätzlichen Differenzen unausgetragenen geblieben. Sie geben immer von neuem die Anregung zur Bildung kirchenpolitischer Theorien.

Wenn man von den eben aus Italien nach Norden vordringenden römisch-rechtlichen Anschauungen absieht, so kann man die wichtigsten theoretischen Kirchenpolitiker der Zeit unseres Autors nach ihrer Stellung zu Gregor VII. oder zum heiligen Bernhard gruppieren.

Faßt man zunächst den Gregorianismus schroffster Richtung ins Auge, der aus der Augustinischen Tradition streicht, was darin nur irgendwie an eine selbständigere Bedeutung des Staates erinnern kann, so scheint er in dieser Zeit keinen Vertreter gefunden zu haben. Seeberg<sup>1)</sup> nennt zwar Hugo von St. Victor, Robert Pullus und Johann von Salisbury und findet bei ihnen 'eine präzise Zusammenfassung des Gregorianischen Kirchenbegriffes'. Wenigstens für die beiden ersten darf man dies ohne Einschränkung nicht behaupten.<sup>2)</sup> Es sind vielmehr, wie auch Seeberg erwähnt, die Augustinischen Gedanken, welche sich bei Hugo ohne die einseitige Gregorianische Verengung finden. Allerdings bilden die Laien nur die linke Seite<sup>3)</sup> der *universitas fidelium*.<sup>4)</sup> Allein Hugo verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß er die *boni laici* so zur Linken stellen wolle wie etwa der Weltenrichter die Verdammten.<sup>5)</sup> Er will vielmehr den Satz aus den Proverbien auf sie anwenden: *In dextra eius longaevitas vitae in sinistra autem eius divitiae et gloriae*. Aber — und das ist nicht Gregorianismus, sondern bereits Augustinismus —<sup>6)</sup> so hoch die *vita spiritualis* über der *vita terrena* steht, so weit überragt die geistliche die weltliche Gewalt.<sup>7)</sup> Sie hat die Zwecke des Staates zu bestimmen. Für diesen giebt es keine Zwecke 'an sich'. Es ist wieder der 'christliche' Staat Augustins, der auch bei Hugo *secundum iustitiam* und *contra iniustitiam* verwaltet werden soll.<sup>8)</sup> Ganz im Sinne Augustins kann er von diesem behaupten, daß sein Recht von der die Temporalien besitzenden Kirche unangetastet bleiben müsse<sup>9)</sup>, wobei zum Schluß das Herrnwort vom Zinsgroschen angeführt wird.<sup>10)</sup> Von gehässigen Ausfällen gegen den Staat in der Art der Gregorianer des letzten halben Jahrhunderts scheint sich der Viktoriner gänzlich fern gehalten zu haben.

1) II<sup>69</sup> f. 2) Gegen Gennrich S. 165. 3) De sacr. II<sup>23</sup> M 176<sup>417</sup> B.

4) ib. § 2 S. 416 D.

5) ib. § 3 S. 417 B. Beim Weltgerichte wird es sich nicht darum handeln, ob einer clericus oder laicus, sondern ob er gut oder böse gewesen ist. 6) Cf. Gennrich S. 151.

7) ib. § 4 S. 418 c. In diesem Sinne teilt er § 5 S. 419 A in *praelati* und *subiecti*. 8) § 6 419 C. 9) ib. § 7 S. 419 D. 10) S. 420 C.



Keineswegs einfach gregorianisch<sup>1)</sup> ist auch die kirchenpolitische Lehre des, wie so viele seiner Zeit, in Paris gebildeten und mit Bernhard befreundeten englischen Philosophen Robert Pullus. Auch bei ihm die Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt<sup>2)</sup>, aber auch bei ihm die strenge Scheidung zwischen beiden Gebieten, und zwar mit derselben biblischen Begründung.<sup>3)</sup> Für einen echten Gregorianer wäre es unmöglich gewesen, in solchen Zusammenhängen der Person des Papstes mit keinem Worte zu erwähnen.

Und selbst der klassisch so tief gebildete Freund Thomas Becket's, Johann von Salisbury, ein Schüler des Robert Pullus, ist nicht ganz frei von gemäßigten Anschauungen.<sup>4)</sup> Zwar fällt sein staatsphilosophisches Werk, der *Polieraticus*, erst in die Zeit nach Ottos Tode. Aber auch eine flüchtige Skizze darf für die Mitte des 12. Jahrhunderts seine umfangreichen Theorien nicht übersehen. So gründlich und ausführlich zugleich hat keiner, auch Bernhard nicht, seine Ansichten über diese Fragen dargelegt.

Augustins mystischen Kirchenbegriff sucht man freilich bei ihm vergebens.<sup>5)</sup> Aber einer der neuesten unter den Bearbeitern der Staatslehre dieses Mannes, Schubert, hat mit Recht auf einzelne Vorgänge in Johanns Leben hingewiesen, die es auch bei ihm verbieten, schroffen Gregorianismus zu vermuten.<sup>6)</sup>

Die kirchenpolitischen Theorien dieser Jahre nach Beendigung des Investiturstreites finden eine mehr gregorianische Formulierung nur in der um 1123 verfaßten<sup>7)</sup> *Summa gloria* des Honorius Augustodunensis. Dafs das regnum unter dem sacerdotium stehe, bedarf für Honorius keines Beweises.<sup>8)</sup> Trotzdem ist auch er der Ansicht, dafs Priester schlecht sein können<sup>9)</sup> und dafs beide Gewalten getrennte Wirkungskreise haben sollen.<sup>10)</sup> Die Augustinische Forderung des brüderlichen Zusammenarbeitens beider Gewalten wird dabei nicht

1) Gegen Seeberg II<sup>69</sup> f. Cf. Böhmer, Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrh. 1899 S. 416 ff.

2) *Sententiae* VII<sup>7</sup> M 186<sup>920</sup> C. 3) S. 920 D 921 A.

4) Die Zweischwertertheorie dieser Publizisten s. unten.

5) Cf. Gennrich S. 27. 125 ff. Schubert S. 31 ff. kann nur einige Spuren nachweisen. 6) S. 42—48.

7) Dieterich, Vorrede zur Ausgabe in den *Lib. de lite* III<sup>34</sup>.

8) c. 1. *Lib. de lite* III<sup>65</sup>; der geringste Kleriker ist würdiger, als ein König: c. 23 S. 73. 9) c. 4 S. 66; c. 5 S. 67.

10) c. 9 S. 69. In *divinis* steht der König unter der Kirche, in *secularibus* der Klerus unter dem Könige. Hierzu bringt er c. 24 mit ob *pacis concordiae vinculum* wieder das alte Augustinische Motiv, ferner wieder die Stelle vom Zinsgroschen.

aufgegeben.<sup>1)</sup> Sie beide stehen in dem allgemeinen Menschheitsverbande, der *universitas fidelium*, wie der Victoriner Hugo sagte. — Aber die königliche Gewalt ist in der Geschichte erst später aufgetreten als die geistliche.<sup>2)</sup> Und deshalb kommt es vor, daß nun Honorius doch die *sacerdotii cura* und die *regni summa* in der Hand des Papstes vereinigt.<sup>3)</sup> Von jener selbständigen sittlichen Berechtigung und relativ unabhängigen Stellung eines 'christlichen' Staates, die Augustin noch zugiebt, will also Honorius hier nichts mehr wissen. Von dem inkonsequenten Augustin wendet er sich zu seinem konsequenten, aber einseitigen Interpreten im 11. Jahrhundert: zu Gregor VII.

Man würde daher in den überblickten Theorien höchstens an dieser Stelle<sup>4)</sup> den reinen Gregorianismus konstatieren dürfen. Im übrigen ist es immer wieder Augustin, der auch in den kirchenpolitischen Lehren maßgebend bleibt. Nur der vielseitiger gebildete Johann von Salisbury ist über ihn in wichtigen hier nicht näher zu berührenden Punkten hinausgekommen. Sonst haben die berücksichtigten Publizisten eine wesentlich neue Beleuchtung des Verhältnisses von Staat und Kirche nicht zu geben vermocht.

Allein die hier vorliegenden Probleme sind für den mittelalterlichen Menschen zu tief in alle wichtigen Fragen des Lebens verflochten, als daß er nicht immer neue Wege zu ihrer Lösung gesucht hätte. Es ist dabei beachtenswert, daß fast immer die Reformationen im Mönchtum den Anstoß zu solchen theoretischen Neubildungen auf kirchenpolitischem Gebiete geben. So war der Gregorianismus das Resultat der 'asketischen' Bewegung in dem Frankreich des 10. und 11. Jahrhunderts gewesen. So gehen jetzt aus dem Frankreich des 12. Jahrhunderts wieder tiefgreifende Anregungen auf asketischem und kirchenpolitischem Gebiete zugleich aus. Der Cistercienserorden liefert eine neue kirchenpolitische Theorie. Wir sehen es bei Bernhard.

Selbständiger und glänzender als alle Vorgänger, hat er in seiner Schrift *de consideratione* seine Ansicht über das Verhältnis von Staat und Kirche dargelegt.<sup>5)</sup> Er hat es in einer Weise gethan, die es verbietet, ihn unter die Grego-

1) *Sicque hi duo principes populi honore se invicem prevenientes vero regi et sacerdoti Christo firmiter inherentes hic clerum, ille populum ad supernum regnum pertrahunt . . . Christus erscheint also als rex und sacerdos zugleich.* Auch bei Otto findet sich eine ähnliche Versinnlichung CIII, 1751. 2) C. 15 S. 71. c. 18 S. 72.

3) c. 17 S. 71. Nach göttlicher Autorität gebührt dem Papste die *cura totius populi et cleri*: c. 19 S. 72.

4) Deshalb kann Honorius nicht die Zwischenstufe zwischen Gregor VII. und Johann von Salisbury sein, wie Gennrich S. 145 will.

5) 1148 verfaßt: Deutsch bei Herzog-Hauck II, 632.

rianer milderer oder schrofferer Observanz zu rechnen.<sup>1)</sup> Niemals hat ein solcher die sittlichen Gefahren des Papsttums so schonungslos bezeichnet.<sup>2)</sup> Kein Gift und kein Schwert fürchtet er für den Cistercienserpapst Eugen III., an den er die Schrift richtet, mehr, als die Herrschsucht.<sup>3)</sup> Er sei im Irrtum, wenn er sich für die einzige von Gott eingesetzte Gewalt halte.<sup>4)</sup> Diese wenigen Gedanken aus Bernhards Schrift zeigen deutlich, daß hier ein Publizist redet, auf den die Not der gegenwärtigen Kirche einen viel zu tiefen Eindruck gemacht hat, als daß er über sie nichts weiter zu sagen wüßte, als traditionelle Schlagwörter.<sup>5)</sup>

Unter den deutschen Bernhardinern sehen wir Gerhoh aufs lebhafteste mit unseren Fragen beschäftigt. Aber es ist bei ihm unmöglich, seine kirchenpolitischen Anschauungen in ein System zu bringen. Denn sie wandeln sich fast ebenso oft wie die tatsächlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche während seines langen Lebens.<sup>6)</sup> Unter den noch zu Lebzeiten Ottos geschriebenen kirchenpolitischen Traktaten steht die Schrift *'de aedificio Dei'* auf asketischem Standpunkt.<sup>7)</sup> Im selben Jahre, wie Bernhard<sup>8)</sup>, sendet er dann eine zweite kirchenpolitische Schrift an den Papst Eugen III., seinen Kommentar zum 64. Psalm. Eine so leidenschaftliche Sprache der Reichersberger Propst hier redet und einen so glühenden, echt Bernhardinischen Eifer er für das sittliche Wohl der Kirche zeigt: auch dieses publizistische Denkmal ist nicht rein gregorianisch.<sup>9)</sup> Denn wir finden wieder die schon oben beachteten Züge einer gemäßigten Anschauung, vor allem wieder die Forderung des harmonischen Zusammenwirkens beider Gewalten unter scharfer Trennung der bezüglichen Schaffenskreise.<sup>10)</sup> Wie Bernhard eifert Gerhoh gegen die kriegerrischen Bischöfe.<sup>11)</sup>

Nach alledem darf man sagen, daß die Gegensätze seit 1122 im Vergleich mit den Zeiten des Kirchenstreites an

1) Bei ihm ist Gott der institutor sowohl des Staates, als der Kirche: ep. 244 an Konrad III. M 182<sup>441</sup>B, während Hugo, de sacr. II, 24 M 176<sup>418</sup>C von einer institutio der weltlichen Gewalt durch die geistliche redet. Ebenso Hon. Aug. c. 15. 2) De consid. I. 6. M 182<sup>732</sup>f.

3) III<sup>1</sup> S. 759B II<sup>6</sup> S. 747A f. 748B. 4) III<sup>4</sup> S. 768B.

5) cf. Deutsch bei Herzog-Hauck <sup>3</sup>II<sup>637</sup>. Vacandard, Vie de St. Bernard, Paris 1895, S. 471 f. 6) Cf. Ribbeck, Forschungen 241—so.

7) Ribbeck S. 15 erinnert an Paschal II. Gerhohs Zurückgreifen auf die Urkirche c. 35 M 194<sup>1282</sup>A ist dafür bezeichnend. Die Schrift ist 1128 verfaßt: Lefflad in Wetzer und Welte V (1888)<sup>880</sup>.

8) Lefflad I. c. S. 384. 9) Gegen Ribbeck S. 15. 73.

10) c. 62 M 194<sup>47</sup>B c. 63 ib. S. 47D. Vorrede ib. S. 11C. c. 31 S. 28C.

11) Besonders oft in der Schrift *'de aedificio Dei'*.

Schroffheit verloren haben.<sup>1)</sup> Von neuem giebt man sich den Augustinischen Einflüssen auf der einen Seite hin. Auf der anderen Seite drängt sich in engstem Zusammenhange mit der Reformation des französischen Mönchtums durch Bernhard eine stark sittliche Beurteilung der schwebenden Fragen hervor.<sup>2)</sup> Unter diesem doppelten Einflusse hat Otto seine Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche dargelegt. Wie hat er sich zu ihm verhalten?

4. Zunächst muß man sich an Ottos Geschichtsdarstellung wenden, um erst sein Urteil über die kirchenpolitischen Kämpfe der Vergangenheit zu hören, ehe man an die Interpretation seiner zusammenhängenden grundsätzlichen Erörterungen herantritt.

Selbstverständlich steht die Kirche und ihre geschichtliche Entwicklung im Brennpunkte seines historischen Interesses überhaupt. Schon in vorchristlicher Zeit erfahren die alttestamentlichen Prophetien, die angeblich von der ecclesia handeln, eine besondere Berücksichtigung.<sup>3)</sup> Wichtiger als der Zusammenhang der Kirche mit der israelitischen Theokratie sind ihm jedoch die Beziehungen zu Rom. Das zeigt sich in dem schon berührten Prologe zum 3. Buche, wo behauptet wird, Gott habe um der Päpste willen dem heidnischen Rom die Weltherrschaft verliehen.

Es führt dies sofort auf die wichtigste Seite des kirchenpolitischen Urteils unseres Verfassers: auf seine Stellung zur Geschichte der Päpste.

Gelegentlich des bekannten Osterstreites verweilt er zuerst länger bei der Person eines römischen Bischofs. Man merkt es seinem Berichte an, daß er nur mit Mühe einen Tadel gegen ihn unterdrückt.<sup>4)</sup> Dieselbe Zurückhaltung zeigt seine Erzählung in dem Momente, da die Kirche zuerst mit dem fränkischen Reiche in Berührung kommt. Auffallend kurz berichtet er über die Krönung Pippins durch den Papst Stephan.<sup>5)</sup> Ihre Folgen vermerkt er mit dem lakonischen Satze: *ex hoc Romani pontifices regna mutandi auctoritatem trahunt*. Auch muß es auffallen, daß Otto der Rolle des Papsttums, die es später unter Ludwig dem Frommen gespielt hat, mit keiner Silbe gedenkt. Er mochte befürchten, von

1) Das zeigt auch eine Auseinandersetzung über Klerus und Laien in der Kirchengeschichte des Ordericus Vitalis (nach dem Wormser Konkordate) VI, 6 M 188<sub>467</sub> cf. Cf. Bernheim S. 41 f.

2) Gennrichs Beurteilung der Publizistik S. 145 ff. leidet an der zu starken Hervorkehrung des Gregorianismus. Von einer 'Entwicklung des Gregorianischen Systems' zu reden (S. 130), ist schon eine unbewiesene Voraussetzung. 3) CII<sub>27</sub> 7. 12. 16. 4) CIII<sub>27</sub> 187<sub>14-18</sub>. 5) CV<sub>23</sub>.

den Thatsachen selbst ein Urteil abgenötigt zu bekommen.<sup>1)</sup> Allerdings ist seine Darstellung der deutschen Geschichte unter den Karolingern und sächsischen Kaisern höchst dürftig. Allein wie gut hätte sich doch am 'Lügenfelde' die Vergänglichkeit des Irdischen wieder nachweisen lassen können!

Wo sich dagegen das Staatsoberhaupt gegen die Kirche sittlich vergangen hat, wo also die sittliche Überzeugung des Cisterciensers auf der Seite der Kirche steht, da erzählt Otto mit breiter Ausführlichkeit, wie etwa beim Ehescheidungs-handel Lothars II.<sup>2)</sup> In diesen Zusammenhang dürften ferner auch die oben besprochenen Äußerungen Ottos über das lasterhafte Leben einzelner Päpste gerückt werden können. In diesen Fällen sahen wir ihn ein offenes Urteil aussprechen.<sup>3)</sup> Wenn er aber sagen soll, ob Otto I. mit Recht oder Unrecht Johann XII. habe absetzen lassen, so bemerkt er<sup>4)</sup>: quae omnia utrum licite aut secus acta sint, dicere praesentis non est operis, res enim gestas scribere, non rerum gestarum rationem reddere proposuimus. Hier<sup>5)</sup>, so bemerkt man leicht, will Otto einmal nur res gestae schreiben, nicht weil das die allgemeine Tendenz seines Buches verlangt — sie thut das ja gar nicht —, sondern weil er sich des Urteils enthalten will.<sup>6)</sup>

Von einer offenen Parteinahme für den Papst ist an diesen Stellen gar keine Rede. Man sollte nun das gleiche von der Darstellung des Gregorianischen Kirchenstreites erwarten. Aber von dem Augenblicke ab, da Otto zuerst Gregor VII. begegnet,

1) Aus demselben Grunde scheint Otto den bekannten Streit um das Steigbügelhalten, der zwischen Barbarossa und Hadrian IV. ausbrach, verschwiegen zu haben: GII 28 cf. Grotefend S. 55.

2) CVI<sub>3</sub>. Otto betont, daß Lothar die in Frage kommenden Bischöfe treulos hintergangen habe, und schließt mit einem begeisterten Hinweise darauf, daß das Ansehen der Kirche schon so groß geworden sei, daß sie über Könige richte. Mir scheint der Grund für diese 'kirchenfreundliche' Darstellung in der sittlichen Berechtigung des Vorgehens Nikolaus' I. zu liegen.

3) Die in Sutri 1046 abgesetzten Päpste sind ihm invasores: CVI<sub>32</sub>. 244<sub>30</sub>.

4) CVI<sub>23</sub> Cf. VI<sub>51</sub> 243<sub>31</sub> VII<sub>11</sub> 253<sub>32</sub> ff. GI<sub>51</sub> (Vermeidung des Urteils über Bernhards Verhalten Gilbert gegenüber) CIV<sub>3</sub> Schlufs. Aus den im Texte angeführten Worten folgt keineswegs, daß Otto des Kaisers Verfahren gemißbilligt habe (so Bernheim S. 29).

5) Wilmans bemerkt hierzu Archiv X<sub>152</sub>: 'Worin nach ihm die Aufgabe des Geschichtschreibers bestand, drückt er VI<sub>23</sub> sehr schön aus' etc. Man sieht, wie gefährlich es ist, solche Sätze aus dem Zusammenhange zu reißen.

6) CVI<sub>4</sub> 231<sub>33</sub> ff. erklärt eine päpstliche Eidesentbindung für rechtskräftig, um dann doch zu erzählen, der vom Eide Befreite habe ihn ad removendum scandalum gehalten. — Wie Otto sich in schwieriger Lage zu decken weifs, zeigt auch CII prol. 144<sub>18-21</sub>, wo er sich ebenfalls, um der Notwendigkeit eines Urteils zu entgehen, mit der offenkundigen Tendenz seiner Arbeitsweise in Widerspruch setzt,

nimmt seine Erzählung einen auffallend anderen Ton an.<sup>1)</sup> Jetzt plötzlich sieht er darin, daß der Kaiser vier Päpste hintereinander abgesetzt habe, eine Schwächung der Kirche<sup>2)</sup>, während er in wenigstens ähnlichen Fällen unter Otto I. mit seinem Urteile zurückhält.<sup>3)</sup> Auf Hildebrands Seite steht er deutlich bei dem Kampfe gegen Cadalus, den Gegenpapst Alexanders II.<sup>4)</sup>

Und nun Gregors Verhältnis zu Heinrich IV. Ganz kurz geht er über die Jugendgeschichte des Kaisers hinweg<sup>5)</sup>, um sich alsbald zu dem Satze zu versteigen: *diadema regni sacerdotali gladio ferendum . . .*<sup>6)</sup> Mit treffenden Worten schildert dasselbe Kapitel die Reformthätigkeit des Papstes. Endlich tritt die Katastrophe ein: der Bann des Papstes gegen den Kaiser. Wie er sie beurteilt, zeigt das Schlufskapitel des 6. Buches<sup>7)</sup>, in dem sie für Otto nichts weiter ist, als die Erfüllung der Danielischen Weissagung von dem rollenden Steine, der sich vom Berge loslöst und den Kolofs mit den thönernen und eisernen Füßen zertrümmert. Der Stein ist die Kirche, der Kolofs der Staat.<sup>8)</sup>

Wenn wir die Bedeutung dieser oft citierten Stelle für Ottos kirchenpolitische Haltung zuerst noch außer acht lassen und zunächst wieder die Frage nach den Quellen stellen, so ist die theologische Seite der Auslegung der Danielstelle wieder aus Augustin entnommen.<sup>9)</sup> Die besondere Anwendung auf diesen Fall ist Ottos Eigentum.<sup>10)</sup> Aber wenigstens die Anwendung der Weissagung auf den Staat im allgemeinen bringt auch Gerhoh in dem erwähnten Psalmkommentar.<sup>11)</sup>

1) Gleich Gregors Eintreten für Gregor VI. giebt Otto VI<sub>32</sub> Veranlassung, zu bemerken, daß Hildebrand in *ecclesiastico rigore constantissimus* gewesen sei und daß er immer gegen eine Entscheidung des Fürsten und seiner Bischöfe opponiert habe. Wie Otto darüber denkt, zeigt sich in seiner Anwendung des Citates: *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*.

2) CVI<sub>32</sub> (245<sub>2</sub>) 34 (246<sub>5</sub>).

3) CVI<sub>28 f.</sub> Gegen Eicken S. 411. Bei Bernheim S. 29 (cf. oben S. 83 n. 4) ist dieser Gegensatz nicht betont. 4) CVI<sub>34</sub>.

5) Anders GI<sub>1</sub>! Dagegen kann er noch GI 1 (11) den Gegenpapst Clemens als 'vel potius demens' verhöhnen.

6) CVI<sub>34</sub>. 246<sub>9</sub>. Schon Wilmans, Archiv X<sub>138 f.</sub> weist darauf hin, daß er damit die geschichtliche Notwendigkeit des Sieges der Kirche über den Staat proklamiert. 7) CVI 36.

8) Nur das erste wird ausdrücklich ausgesprochen. Außerdem kann er sich's nicht versagen, seine ganze Deutung 246<sub>46 f.</sub> noch mit einem *sine melioris sententiae praeiudicio* zu decken. Es bezeichnet seine Stimmung bei der 2. Redaktion der Chronik, daß er diese Deutung am Schlusse des Schreibens an Reinald doch wieder für jetzt in Frage stellt.

9) Auger vermeidet den direkten Hinweis auf den Staat: Tract. in Joh. 1<sub>21</sub> M 35<sub>1407.1465</sub>.

10) Bei Honorius Augustod. findet sich die Parallele im Zusammenhang mit der Translationstheorie in ganz Gregorianischer Färbung: l. c. c. 16 Lib. de lite III 71. 11) c. 67 M 194<sub>51 A</sub>.

Dafs es sich nun für Otto bei dieser biblischen Parallele um Prinzipienfragen gehandelt habe, läfst sich nicht wahrscheinlich machen. Sicher hat ihn zu ihr besonders Augustin verleitet. Warum aber überhaupt die günstige Beurteilung Gregors in dem ganzen Abschnitte<sup>1)</sup> gegenüber einer wenigstens zurückhaltenden Darstellung der übrigen Papstgeschichte? Vielleicht hat hier der allgemeine Eindruck des grofsen Papstes auf Otto gewirkt.<sup>2)</sup> Wir sahen schon, wie dieser sich selbst auf die ganze Einteilung des Stoffes erstreckt haben kann.

Man darf auf dies gleichsam persönliche Verhältnis Ottos zu Gregor als Grund verweisen, weil bereits die Darstellung des Investiturstreites unter Heinrich V.<sup>3)</sup>, so offen sie für den schwer gekränkten Paschalis II. — zumeist wieder aus sittlichen Gründen — Partei ergreift, doch nicht diesen erregten, beinahe apokalyptischen Charakter verrät, wie die letzten Kapitel des 6. Buches, wo Otto von dem Gregorianischen Kirchenstreite handelte.

Hätte Otto diesen wirklich als Gregorianer beurteilen wollen, so müfste man ihn für die Regierung Lothars die Konsequenzen ziehen sehen. Ein Gregorianer hätte es als ein verwegenes Unterfangen bezeichnen müssen, wenn Lothar Innocenz II. Vorstellungen wegen Verbotes der Laieninvestitur macht. Otto dagegen berichtet von der Bescheidenheit des Kaisers, mit der er die betreffenden Klagen vorgebracht habe.<sup>4)</sup> Ebenso ruhig beurteilt er den Zwist, der später Apuliens wegen zwischen ihm und der Kurie ausbricht.<sup>5)</sup> Und sein Gesamturteil über den Kaiser ist so, als wenn Lothar nie mit dem Papste in feindselige Berührung gekommen wäre.<sup>6)</sup>

Danach kann es nicht wunder nehmen, wenn der Autor ein offenes Auge auch dafür besitzt, dafs der Episkopat die ihm gestellte Aufgabe bisweilen nur recht mangelhaft gelöst und

1) Auch in der Beurteilung dieses Abschnittes scheint mir die Litteratur unserm Autor nicht gerecht zu werden. Sorgenfrey S. 18 hält den Abschnitt für fast parteilos. Lasch bemerkt S. 113: 'Man kann da so recht zwischen den Zeilen lesen, wie sein Herz eigentlich auf seiten des Kaisers ist, wie ihm aber seine Stellung als Bischof Schweigen gebietet', desgl. Huber S. 145: 'In der ganzen Partie ist der Ton mild, ruhig, ernst, allgemein'; S. 167 f.: 'Das Herzbluten Ottos bei dieser Stelle ist so deutlich unterdrückt, dafs man, auch wenn man es nicht wülste, daran denken müfste, Otto sei mit dem unglücklichen Heinrich verwandt'; desgl. Wiedemann S. 135.

2) Im allgemeinen cf. Eicken S. 669—671.

3) CVII<sub>14</sub>. Hierzu Guleke, Forschungen XX 412. 423.

4) *Exposito tanem prius modeste, in quantum regnum amore ecclesiarum attenuatum, investituram ecclesiarum quanto sui dispendio remiserit*: CVII<sub>18</sub>. 5) CVII<sub>20</sub>. 6) l. c. GI<sub>17</sub>. 21.

sich dabei der schwersten sittlichen Vergehen schuldig gemacht hat.<sup>1)</sup>

Nur in einer Partie zeigt Otto nichts von dieser maßvollen Beurteilung: in der Kritik Arnolds von Brescia. Es scheint vor allem dessen Verbindung mit dem von Otto bisweilen mit unverkennbarem Hohne behandelten römischen Volke gewesen zu sein, welche ihm den schärfsten Tadel zieht.<sup>2)</sup> Daneben die *ecclesiastici honoris invidia*.<sup>3)</sup> Aber für eine Darstellung seiner kirchenpolitischen Ansichten kann man diese Stellen nicht verwerten.<sup>4)</sup>

Die Beurteilung der Kirchen- und im besonderen der Papstgeschichte in der Vergangenheit zeigt keinerlei Züge, die berechtigen könnten, daraus einen bestimmten kirchenpolitischen Standpunkt des Verfassers zu erschließen. Nur das eine darf wieder betont werden: verletzt der Staat oder die Kirche die von Otto verlangten sittlichen Rücksichten, so wird sich Otto in beiden Fällen in die Reihe der Gegner stellen. Man stößt somit von neuem auf diese Hervorkehrung seines sittlichen Urteils. Sie beweist uns, daß Otto wenigstens bei der Beurteilung der Vergangenheit jenen sittlichen Maßstab anwendet, den wir früher bei Bernhard wahrnehmen konnten. Ebendeshalb ist es aussichtslos, ihn mit der Zuhilfenahme der kirchenpolitischen Parteischablonen nur des 11. Jahrhunderts ausreichend charakterisieren zu wollen. Man müßte im übrigen mit einem non liquet abschließen, wenn Otto es nicht für notwendig befunden hätte, in mehreren systematischen Auseinandersetzungen über seinen kirchenpolitischen Standpunkt noch mehr Licht zu verbreiten. Die Zweischwerertheorie, die er dabei erwähnt, giebt Veranlassung, in diesem einen Punkte noch den Ansichten der Zeitgenossen nachzugehen und die verschiedenen Ausprägungen dieser Theorie zu erwähnen. Erst dann kann der von Otto gegebenen unter ihnen der rechte Platz angewiesen werden.

5. In der kirchenpolitischen Publizistik des Mittelalters im allgemeinen spielen Bilder und Gleichnisse eine besondere Rolle. Was man von thatsächlichen Verhältnissen beweisen soll, beweist man von den Analogien und ist dann der Überzeugung, den Beweis für die thatsächlichen Verhältnisse erbracht

1) CVI<sub>15</sub> GI<sub>13. 16 f.</sub> II<sub>9</sub> GI<sub>61</sub> werden Beispiele für die Irrtümer von 'sancti et sapientes viri' aufgezählt.

2) Nach den Erfahrungen, die Otto unter Barbarossa machte, ist das nicht wunderbar; cf. CVII<sub>27. 31.</sub> (265). GI<sub>28 f.</sub>

3) GI<sub>28</sub>. Vor allem der Widerstand Arnolds gegen Barbarossa hat Ottos vernichtendes Urteil GI<sub>28</sub> veranlaßt.

4) Gegen Bernheim S. 27 f.



zu haben. Besonders das Verhältnis des Staates und der Kirche hat man frühzeitig auf diese Weise illustrieren wollen. Der Vergleich mit zwei Schwertern hat unter diesen Versuchen durch die Bulle *Unam Sanctam* eine besondere Bedeutung erlangt. Schon in den Zeiten des Gregorianischen Kirchenstreites findet sich der Vergleich der beiden Gewalten mit zwei Schwertern.<sup>1)</sup> Dafs beide Schwerter in der Hand Petri vereinigt seien und demgemäfs in Frieden miteinander leben müßten, hat, soviel man weiß, zuerst Gottfried von Vendôme behauptet.<sup>2)</sup> In der *Summa Gloria* des Honorius Augustodunensis gewinnt das Bild bereits eine höhere Bedeutung, indem es auf das Verhältnis Konstantins zum Papste Sylvester angewandt wird. Dieser wird für die Kirche mit dem gladius materialis die Ketzer bekämpfen.<sup>3)</sup> Sodann erscheint bei Honorius die Notwendigkeit zweier Schwerter zum Weltregimente überhaupt sehr deutlich.<sup>4)</sup> Auch Robert Pullus vertritt diese Theorie. Gemäfs seiner gröfseren Hinneigung zum Augustinismus betont er jedoch die Aufrechterhaltung der 'pax' bei dem Wirken der beiden Schwerter weit stärker.<sup>5)</sup> Faßt man dann die beiden grofsen kirchenpolitischen Schriften des Jahres 1148/49 ins Auge, Gerhohs Psalmskommentar und Bernhards Buch de consideratione, so findet man in beiden die Theorie entwickelt. Gerhoh verweist wieder auf das Schwert, das die Könige im Auftrage der Kirche führen.<sup>6)</sup> Den Ausschlag gegeben hat die selbständige und anschauliche Bernhardinische Fassung.<sup>7)</sup> Als Bernhard von der Handlungsweise des Papstes gegen die Römer redet, da ermahnt er ihn, sie mit dem Worte, nicht mit dem Schwerte anzugreifen. *Quid tu denuo usurpare gladium tentes, quem semel iussus es reponere in vaginam?* Daraus darf man nun aber nach Bernhard nicht folgern, dafs der Papst über das weltliche Schwert keine Gewalt habe. Denn als Christus dem Petrus befohlen hat, das Schwert in die Scheide zu stecken<sup>8)</sup>, da hat er gesagt: *Converte gladium tuum in vaginam*. Dieses tuus bedeutet: tuo forsitan nutu, etsi non tua manu evaginandus . . . Damit war die notwendigste Stütze für diese Theorie geliefert: die biblische Begründung. Zugleich war aber durch diese erreicht, dafs man jetzt die Theorie

1) Für Gregor VII. s. Gennrich S. 153 f., für H. IV. Mirbt S. 574 n. 1. Hauck III<sup>799</sup>.

2) gest. 1132. Gennrich 154 n. 2. Lc. 22<sup>38</sup> erscheint hier, wie bei Honorius c. 26 (S. 75) und in der Bulle *Unam Sanctam*, als Begründung.

3) c. 17 S. 71 f. 4) c. 26 S. 75. 5) Sentent. VI<sup>56</sup> M 186<sup>905 D</sup>—906 C S. 28 C.

6) Komm. zum 64. Ps. c. 32 M 194<sup>28 D</sup>; cf. Vorrede ib. S. 11 C. c. 31

7) de consid. IV<sup>3</sup> M 182<sup>776 B</sup>; cf. die Bulle *Unam Sanctam*.

8) Joh. 18<sup>11</sup>.

nicht mehr in dem oben beobachteten augustinischer gefärbten Sinne anwenden konnte<sup>1)</sup>, sondern daß sie jetzt stets zum Beweise der Unterordnung des Staates unter die Kirche dienen mußte. Diese Aufgabe hat sie gleich bei Johann von Salisbury vollkommen erfüllt. Was der Hände eines Priesters unwürdig ist zu vollbringen, das thut der princeps, und offen findet man es ausgesprochen, daß ein solches Geschäft der Fürsten wie ein *carnificium* erscheine.<sup>2)</sup> Nicht das einmütige Zusammenwirken des Staates und der Kirche folgt also aus dem Beispiele der beiden Schwerter, sondern die Inferiorität des Staates gegenüber der Kirche. Für sie besorgt er das 'Henker-geschäft'.

Die Hauptquelle für die Stellung unseres Autors zu dieser Theorie ist der Prolog zum 4. Buche, der sich ganz allgemein mit dem Verhältnisse von *regnum* und *sacerdotium* beschäftigt. Wie eingehend die Prüfung dieses Verhältnisses bei Otto ist, zeigt sich äußerlich daran, daß er von einer *gravis quaestio* spricht<sup>3)</sup> und daß er die gegnerischen Ansichten genau zu Worte kommen läßt.<sup>4)</sup>

Die Art, wie Otto in diesem Prologe das Verhältnis von Staat und Kirche behandelt, ist durch den Zusammenhang, in dem sich diese Erörterungen finden, bedingt: Otto hat soeben die 'Bekehrung' Konstantins geschildert. Deshalb sucht er zuerst zu motivieren, warum Gott diese Verbindung des Staates mit der Kirche überhaupt erlaubt habe. Der Grund ist: daß er die Kirche nach so vielen Verfolgungen habe erhöhen wollen<sup>5)</sup> und nun, Umschau haltend nach einem geeigneten Werkzeuge zur Verwirklichung dieser Absicht, den römischen Kaiser erwählt habe.<sup>6)</sup> Auf ihn läßt die Kirche ein gut Teil ihrer Glorie zurückstrahlen.<sup>7)</sup>

Erst nach Erledigung dieser Vorfrage tritt Otto an die Erörterung der *gravis quaestio* und *magna de regni ac sacerdotii iustitia dissensio* selbst heran. Die folgende Erörterung zerfällt dann in 2 Teile. Zunächst referiert Otto unter genauer Aufzählung der Gründe über die Ansichten der Gegner.<sup>8)</sup> Darauf folgt die Widerlegung, in die einzelne nachträgliche Referate über gegnerische Ansichten eingeflochten sind.<sup>9)</sup>

Die gegnerische Ansicht spricht sich gegen den Besitz der Temporalien durch die Kirche aus und beruht nach Otto auf zwei<sup>10)</sup> Motiven:

1) Diese Unterschiede sind bei Gennrich 154 ff. übersehen.

2) Polier. IV<sub>3</sub> M 199516 A cf. VI<sub>1</sub> ib. 589 A f. 3) 193<sub>39</sub>. 4) 193<sub>39</sub> ff.

5) Ähnlich CIV<sub>4</sub> 197<sub>30</sub> ff. 6) 193<sub>29</sub>—31. 7) 193<sub>31</sub>—38.

8) 193<sub>39</sub>—194<sub>13</sub>. 9) 194<sub>13</sub>—40.

10) Nur das erste, das 'mönchische', wird in Bernheims Referate über diesen Prolog S. 27 berücksichtigt.

1. auf dem *obtentus religionis*<sup>1)</sup>, d. h. auf der Vorschützung religiöser Gründe<sup>2)</sup>,

2. auf dem *intuitus secularis dignitatis*, d. h. auf der Rücksichtnahme auf die Ansprüche der weltlichen Gewalt.<sup>3)</sup> Man könnte an Paschalis II. und Heinrich V. als Vertreter der beiden Ansichten denken.<sup>4)</sup> Nach Ansicht der Gegner hat Gott zwei Gewalten in der *ecclesia* eingesetzt, eine *sacerdotalis* und eine *regalis*.<sup>5)</sup> Als ihre Aufgaben werden angeführt:

1. für die *sacerdotalis*:

a) *tractare sacramenta*,

b) *ecclesiastica spiritali gladio exercere iudicia*;

2. für die *altera*: *gladium materiale contra hostes ecclesiae, pauperes ecclesiasque Dei ab incursione malorum defensando, sceleratos puniendo, ad secularia iudicia exercendum portat. Hii sunt duo gladii, qui in passione Domini leguntur, sed uno tantum Petrus usus sc. esse invenitur*.<sup>6)</sup> Nur als über eine Ansicht der Gegner<sup>7)</sup> referiert Otto also über die Theorie von den beiden Schwertern. Wie weit ihnen dabei das Bernhardinische Raisonement vorgeschwebt habe, ist nicht sicher zu entscheiden. Es ist möglich, daß sich der Satz: *sed uno tantum Petrus usus invenitur* gegen die Künstelei der Bernhardinischen Exegese wendet. Jedenfalls verlangen die Anhänger dieser Lehre die schärfste Trennung zwischen den Machtsphären beider Gewalten.<sup>8)</sup>

Diesem Referate über den gegnerischen Standpunkt fügt Otto dann die Argumente hinzu, mit denen man ihn zu begründen pflege:

1. Lc 20<sub>25</sub><sup>9)</sup>

2. Paulus appelliert nicht an Petrus, das Haupt der römischen Kirche, sondern an den verruchten Nero.<sup>10)</sup>

1) Bei Julian, der den Klerus ab *omni terrena possessio* ausschließen will, wird ein ähnliches Motiv, die *religionis consideratio*, CIV<sub>10</sub> 200<sub>23</sub> genannt. Daß Otto dies Verfahren als 'teuflisches Beginnen' bezeichnet habe (so Bernheim S. 27), vermag ich an dieser Stelle nicht nachzuweisen. Im Gegenteil: Otto scheint 200<sub>24</sub> f. zu gunsten der Julianischen Maßregeln aus der *Historia Tripartita* das Herrnwort: *Nisi quis renunciaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus* angeführt zu haben. 2) cf. oben. 3) 193<sub>39-42</sub>.

4) Der *obtentus religionis* kann dann auch auf Arnold von Brescia bezogen werden.

5) 193<sub>47-50</sub> nimmt die Teilung des Vermögens der beiden Gewalten nach diesem Gesichtspunkte wahr. Selbstverständlich wird dies Verhältnis auf den göttlichen Willen zurückgeführt: 193<sub>50-1941</sub>. 6) 193<sub>42-47</sub>.

7) O. selbst ist sonst nicht wieder darauf zurückgekommen.

8) 194<sub>1-3</sub>. 9) cf. oben S. 78.

10) Die Libelli *de lite* scheinen kein Beispiel für die Verwendung dieses Arguments zu bieten. — Nero ist 'nach Gottes Willen' über den Erdkreis als König eingesetzt: 194<sub>9</sub>.

3. Augustin erklärt die Könige für die Besitzer der weltlichen Güter.<sup>1)</sup>

Otto kann sich nun bei seiner jetzt folgenden Entgegnung auf die in der Einleitung gemachte Bemerkung berufen, Gott habe die Kirche durch die Verleihung der *mundialis dignitas* ehren wollen.<sup>2)</sup> Damit wendet sich Otto jedoch nur gegen die eine<sup>3)</sup> Gruppe seiner Gegner, nämlich die, welche obtentu religionis die Kirche für zu gut hält, die Temporalien zu empfangen. Um daher jeden Widerspruch zu entkräften, führt er ein zweites, schwereres Argument an: die Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt.<sup>4)</sup> Damit glaubt er den doppelten Beweis geliefert zu haben:

1. daß Konstantin recht gehandelt hat, als er der Kirche die Regalien<sup>5)</sup> übertrug;

2. daß es der Kirche erlaubt war, sie anzunehmen.<sup>6)</sup>

Die Anhänger der Gegenpartei wiesen ja selbst darauf hin, daß der König seinen Besitz *ordinatione Dei* habe. Wenn<sup>7)</sup> Gott bei dieser Übertragung an den König recht gehandelt hat, wieviel mehr bei der Übertragung an die Kirche!<sup>8)</sup>

Bis hierher erscheint der Beweis überzeugungsvoll geliefert zu sein.<sup>9)</sup> Jetzt aber macht sich der Autor selbst Einwände, die er nur teilweise widerlegt. Wenn man z. B. die Temporalien für unvereinbar halte mit der *sanctitas* der Kirche, so könne er als Gegengründe nur Präcedenzfälle bringen. Und die Schlußbemerkung macht den ganzen Beweis von Anfang an wieder wankend. Denn Otto spricht hier plötzlich seine Unkenntnis darüber aus, ob Gott die jetzt sichtbare *exaltatio* der Kirche wirklich mehr gefalle, als die *humiliatio*.<sup>10)</sup> Daß

1) 19410–13. 2) 13–15.

3) Die Ansicht der anderen, 'weltlichen' Gruppe, der *fautores regni*, legt CIV<sub>3</sub> 19614–1972 noch genauer dar. Aber Otto entzieht sich dem Urteile mit dem Schlußworte: *Quae omnia diffinire praesentis negotii non est*. Ich kann mit Wilmans, Vorrede S. 99 darin eine Parteinahme für die *fautores regni* — gerade auch bei Beachtung des in Frage stehenden Prologes — nicht erblicken: gegen Wattenbach II<sub>275</sub>, Lasch S. 71 f., Bernheim S. 31 f. — cf. unten S. 94. Über Gerhohs Stellung zur Konstantinischen Schenkung und seine römische Disputation darüber handelt Ribbeck, Forschungen 2457.

4) 19415–17, ferner die *probatae sanctitatis viri*, die dasselbe gethan haben: 18 f.

5) Mit Recht macht Bernheim l. c. darauf aufmerksam, daß schon in der Anwendung dieses Wortes an dieser Stelle ein antiregorianisches Moment liege. 6) 19419 f.

7) Aus diesem Bedingungssatz braucht für diese Stelle noch nicht zu folgen, daß Otto in diesem Punkte mit seinen Gegnern stimme: gegen Bernheim S. 39. 8) 20–26.

9) Damit stimmt CVII<sub>27</sub> 26320–24. 10) 19426–31.

sie ihm besser gefalle, war aber die Voraussetzung des Ganzen gewesen. Otto glaubt selbst nicht an sie, denn er setzt hinzu: *Videtur quidem status ille sc. ecclesiae fuisse melior, iste felicior.* Mit Aufgabe der Voraussetzung aber ist das Ganze hinfällig, und deshalb sind die Schlufssätze des Abschnittes nichts weiter als Beteuerungen, die die unbeweisbare Richtigkeit seines Standpunktes auf diese Weise sicherstellen sollen.<sup>1)</sup>

Es klingt wie Resignation, wenn Otto mit den Worten schließt: *Caeterum si quis subtilius ac profundius inde ratiocinari vult, a nobis minime praeiudicium patietur.*

Hält man Ottos überaus vorsichtige Schilderung der Papstgeschichte<sup>2)</sup> mit dieser mißlungenen<sup>3)</sup> und von ihm selbst diskreditierten Beweisführung zusammen, so könnte man meinen, Ottos Ansichten hätten denen der Gegner nicht allzu fern gelegen, die er in dem angezogenen Prologe so ungeschickt bekämpft, d. h. nicht schärfer zurückweisen wollte. Seine Staatentheorie läßt ihn gerade bei dem Entscheid über diese brennendste Frage gänzlich im Stiche.

Während sich das Verhältnis des Staates zur Kirche für Otto in der Person Konstantins noch als die höchste Harmonie zu erkennen giebt, zeigt ihm die jüngste Vergangenheit beide Mächte im härtesten Konflikte. Als seine Darstellung diesen Punkt erreicht hat, ist er noch einmal in eine Diskussion der alten Frage eingetreten (im Prologe zum 7. Buche). Er thut es also gleich nach den Kapiteln, welche die Person Gregors VII. so absichtlich verherrlichen. Wir erwarten eine ähnlich begeisterte Hingabe auch an die Gregorianische Lehre. Aber die nun folgenden Auseinandersetzungen richten sich gegen sein System. Otto bringt es zu stande, zwei ganz verschiedene Dinge zu vereinigen: eine rückhaltlose Anerkennung Gregors und eine, wenn auch bisweilen zaghaft vorgetragene Verurteilung wenigstens der Auswüchse seines Systems. Seine Ausführungen sind an dieser Stelle der Kirche im Sinne Gregors nicht nur erheblich ungünstiger, als der Prolog zum 4. Buche, sondern sie widersprechen ihm teilweise. Und mag Otto auch noch so viele schützende Klauseln anwenden, seine antigregorianische Grundansicht wird dadurch nicht ganz verdeckt.

Während der Prolog zum 4. Buche von der Erklärung eines historischen Ereignisses ausgeht, beginnt Otto im Prolog zum 7. Buche mit einer längeren Betrachtung über die That-

1) 32—39.

2) Bernheim S. 32 f. beleuchtet diese noch treffend durch Ottos vorsichtige Berichte über die Kaiserkrönungen.

3) Cf. Wilmans, Archiv X137.

sache, daß alle Wandlungen der menschlichen Reiche auf Gottes Willen zurückzuführen seien.<sup>1)</sup> Dazu macht er die Schlußbemerkung: *Sic et regnorum mutationes . . . quis fructus sequatur, Deo . . . relinquamus.*<sup>2)</sup> Das ist der Zusammenhang, in dem er seine Auseinandersetzung über das Verhältnis von Staat und Kirche wieder aufnimmt. Die Wandlungen der Reiche und ihr Resultat sind von Gott abhängig. Nun liegt eine solche Wandlung bei 'dem' Reiche vor, und zwar eine Wandlung zum schlechteren. Wie ist sie zu erklären?<sup>3)</sup> Otto beantwortet die Frage nicht sogleich selbst, sondern er läßt erst andere reden: *Non desunt tamen qui dicant Deum ad hoc regnum imminui voluisse, ut ecclesiam exaltaret.*<sup>4)</sup> Diese Ansicht scheint unser Autor nicht bestreiten zu wollen; denn er weist auf die allgemein anerkannte Thatsache hin, daß die Kirche durch die regni vires und die regum beneficentia<sup>5)</sup> erhöht und bereichert worden sei.<sup>6)</sup> Aber er beruhigt sich nicht dabei, daß Gott es so gewollt habe.<sup>7)</sup> Vielmehr habe die Kirche das Reich nicht eher so weit erniedrigen können, als bis dieses selbst durch seine Liebe zum sacerdotium entkräftet und seiner Stärke beraubt worden und nicht nur durch den gladius spiritualis, sondern auch durch seinen eigenen gladius materialis bis zur Vernichtung getroffen worden sei.<sup>8)</sup> Mit anderen Worten: Indem Otto jetzt auf das rein kirchenpolitische Gebiet übergeht, verurteilt er zwar den amor sacerdotii beim Staate nicht ausdrücklich.<sup>9)</sup> Das eine aber meint er verlangen zu können: daß die Kirche wegen solcher Wohlthaten sich dankbar erweise. Das eine steht ihm fest, daß diejenigen Priester ein schwerer Vorwurf trifft, qui regnum suo gladio, quem ipsi ex regum habent gratia, ferire conantur.<sup>10)</sup> Gerade das aber hatte Gregor VII. gethan!

Der Widerspruch zwischen dieser Meinung und der in dem früheren Prologe ausgesprochenen liegt am Tage. Nicht mehr Gott ist der Verleiher der weltlichen Gewalt an die

1) 247<sub>41</sub>—248s. 2) 248s f.

3) Es ist also ein geschichtsphilosophisches, kein kirchenpolitisches Interesse, das Otto zunächst zu dieser Frage veranlaßt hat. Er weiß, daß es mit den Reichen nicht ohne den göttlichen Willen bergab gehe. Welches die Absicht Gottes beim Niedergange 'des' Reiches gewesen sei, will er ergründen. 4) 248<sub>9</sub> f.

5) Nach GI<sub>28</sub> S. 106 behauptet Arnold von Brescia von den Regalien: *cuncta haec principis esse, ab eiusque beneficentia in usum tantum laicorum cedere oportere.* 6) 248<sub>10</sub> f.

7) Das übersieht K. W. Nitzsch, Staufische Studien S. 335.

8) 248<sub>11-14</sub>. Die Lesart *destruetur* (bei Wilmans im Texte) ist sinnwidrig. Cf. Kohl S. 53 n. 1. Cf. oben S. 85 n. 4.

9) Er meint vielmehr: *quod indicare vel discutere supra nostras vires est:* 248<sub>14</sub>. 10) 248<sub>14</sub> f.

Kirche<sup>1)</sup>, sondern die *gratia* der Könige. Und Otto erklärt es für ein Unrecht, wenn die Priester das Schwert, das sie vom Staate erhalten haben, gegen eben diesen Staat zu richten wagen. — Felsenfest ist Otto überzeugt gewesen von dem endlichen Siege der *civitas Dei*; unbedenklich hat er sie mit der sichtbaren Kirche zusammenfallen lassen. Jetzt, wo er vor eine Beurteilung des ganzen kirchlichen Verfahrens gestellt ist, spricht er sich unumwunden dagegen aus. Vielleicht kann der Satz beweisen, daß Otto offenen Auges der kirchenpolitischen Entwicklung in den ersten Jahren Barbarossas gefolgt ist. Er fühlt es selbst, daß er mit diesem Vorwurfe gegen die Priester sehr weit gegangen ist, wenn er ihn nun durch einen Hinweis auf David, der den Philister schliesslich auch mit seinem eigenen Schwerte getötet habe, zu mildern bemüht ist.<sup>2)</sup> Daß Otto aber von der Beweiskraft dieser Parallele nicht allzu viel erwartet<sup>3)</sup>, zeigt sich darin, daß er die Konsequenz jener Anklage gegen den Staat wegen des *amor sacerdotii* und gegen die Priester wegen ihres gewaltthätigen Angriffs auf den Staat ganz richtig erkennt.<sup>4)</sup> Es ist die Trennung des 'christlichen Reiches' von der Kirche. *Nemo autem propter haec verba nos christianum imperium ab ecclesia separare putet.*<sup>5)</sup> Es ist sehr auffallend, wie er sich gegen diese Konsequenz zu wehren sucht: durch eine Wiederaufnahme jener Ansicht, die er im Prologe zum 4. Buche selbst bekämpft. Er begründet nämlich seine Bemühungen, Eingriffe der beiden Gewalten in das Gebiet der andern zu verhindern, mit dem Satze, daß es in der *ecclesia Dei* zwei Personen gebe, eine *sacerdotalis* und eine *regalis*<sup>6)</sup>, und er erinnert seine Leser daran, daß er von Theodosius bis zur Gegenwart *non de duabus civitatibus, immo de una paene, i. e. ecclesia, sed permixta*, Geschichte geschrieben habe. Das *paene* habe er dabei in Rücksicht auf die häretischen und exkommunizierten Könige hinzugesetzt. Also: es giebt thatsächlich zwei Gewalten, und nur dann ist die Trennung des Staates von der Kirche vollständig, wenn der König ein *haereticus* oder *excommunicatus* ist. Der Begriff der *civitas permixta* wird mithin hier herangezogen, um zu beweisen, daß das Vorhandensein von zwei

1) So CIV prol. 2) 248<sub>16</sub> f.

3) Cf. Bernheim S. 30.

4) Die Frage, ob dieser letzte Teil des Prologs der 1. oder 2. Redaktion der Chronik zuzuweisen sei, behandelt Bernheim S. 34 f. Eine Entscheidung läßt sich wegen der Verfassung der Hss. (cf. oben S. 4) nicht fällen. 5) 248<sub>22</sub>.

6) Es charakterisiert sein ganz unsystematisches Verfahren, daß er 248<sub>22</sub> die *ecclesia* im engeren Sinne als 'Kirche', eine Zeile weiter im weiteren Sinne als 'Menschheitsverband' faßt. Erst am Schlusse des Prologs, l. 30—34, definiert er den 'engeren' Kirchenbegriff.

koordinierten Gewalten die Einheit der 'ecclesia' ebensowenig sprengt wie das Vorhandensein von Guten und Bösen.<sup>1)</sup> Was Otto dann noch über die ecclesia permixta anfügt, zeigt wieder deutlich, wie sehr er von der Beschränktheit der empirischen Kirche überzeugt ist. Gott allein kennt die Seinen. Seine Wurfchaufel ist in seiner Hand. Er bemisst das Verdienst des Einzelnen. Die gegenwärtige Kirche vermag das nicht.<sup>2)</sup> An einer anderen Stelle hält er's für ausgemacht, daß die Macht Gottes in den kirchlichen Satzungen und Sakramenten nicht schlechthin restlos aufgehe.<sup>3)</sup> Allerdings gilt auch für ihn der Grundsatz: *Extra ecclesiam nulla salus*. Allein er muß doch zugeben, daß der Allmacht Gottes ja alles möglich sei. Sie müsse man bewundern, nicht über sie in Diskussionen eintreten.<sup>4)</sup>

Versucht man es nun, unserm Autor auf Grund dieser theoretischen Auslassungen seine Stelle unter den Publizisten der ersten Jahrzehnte nach dem Wormser Konkordate anzuweisen, so muß man die Feinde beachten, die er in ihnen bekämpft. In dem ersten der herangezogenen Prologe wendet er sich gegen zwei kirchenpolitische Theorien: gegen die reichsfreundliche und gegen die mönchische. Die erste widerlegt er gar nicht. Die Argumentation gegen die zweite scheint er selbst nicht für zwingend zu halten. Im Prolog zum 7. Buche dagegen ist es die Gregorianische Kirchenpolitik, die er bekämpft. Angesichts dieser Thatfachen ist es aussichtslos, in Ottos kirchenpolitischen Theorien einen einzigen Leitgedanken nachweisen zu wollen. Mehrere Motive kämpfen vielmehr in ihm miteinander:

Daß Otto die mönchische Anschauung, wie sie etwa Paschalis II. vertrat, nicht ganz abwies, scheint mir aus ihrer mißlungenen Widerlegung im Prolog zum 4. Buche hervorzugehen.

Seine Stellung zu der reichsfreundlichen Anschauung der 'fautores regni'<sup>5)</sup> scheint er absichtlich zu verschleiern. Denn er verzichtet an den beiden Stellen, wo er über sie referiert, auf Zustimmung oder Ablehnung.

Wie die meisten Publizisten der Zeit folgt er dem vermittelnden Augustinismus. Das zeigt sich in seiner zurückhaltenden Beurteilung der Papstgeschichte nicht minder, wie in der ausgesprochen antigregorianischen Haltung des Prologs zum 7. Buche.<sup>6)</sup>

1) Cf. CV prol. 214<sub>10</sub>–12. 2) 248<sub>28</sub>–30.

3) CIV<sub>18</sub> (204<sub>31</sub>). Eine Parallele aus dem 11. Jahrh. bietet Hauck III<sub>674</sub>. 4) l. c. S. 204<sub>32</sub> ff. 5) s. oben S. 90 n. 3.

6) Giesebrechts Urteil (IV<sub>395</sub>): 'im Grunde seines Herzens ist er doch ein ganzer Gregorianer' ist durch nichts begründet.



Endlich dürften Bernhardinische bez. allgemein cisterciensische Gedanken seine sittliche Beurteilung einzelner Vorgänge der kirchlichen Vergangenheit bedingt haben.

Zu den kirchenpolitischen Lehren seiner Zeit, soweit er bei Vollendung der ersten Redaktion der Chronik mit ihnen bekannt sein konnte, bewahrt Otto im übrigen eine unabhängige Stellung. Es ist dieselbe Erscheinung wie bei seiner Geschichtsphilosophie: Augustin steht ihm höher, als die Modernen. Wenigstens der letzte Prolog und die aus dem 4. Buche angeführten Äußerungen über die empirische Kirche spiegeln die alten Augustinischen Schwankungen deutlich wider. Um zu einem abschließenden Urteile zu gelangen, erübrigt noch ein Blick auf Ottos kirchenpolitische Stellung in der Gegenwart, wie sie uns durch ihn selbst in den Gesten und auch durch andere bezeugt ist.

6. Auch in den Gesten treffen wir auf die in dem letzten Prologe ausgesprochene Augustinische Anschauung: auf die Gleichordnung der beiden Gewalten in einer einzigen 'aecclesia'<sup>1)</sup>, auf ihr Ineinanderwachsen zu einer einzigen 'res publica'.<sup>2)</sup> Gerade dieser doppelte Ausdruck für das höhere Etwas, welches über Staat und Kirche steht, ihre Trennung verhütend, ist für diese von heutigen Theorien so weit abliegende Anschauung im allgemeinen charakteristisch. Im Hinblick auf sie will der Autor alle Konflikte zwischen den beiden Gewalten verhindern. Das zeigt sich in vereinzelten Äußerungen der Gesten besonders deutlich. Im Sinne des 'christlichen', der Kirche willig dienenden Staates erbittet er vom Kaiser als einzige Belohnung für seine Chronik, daß Barbarossa die Kirche schütze.<sup>3)</sup> Es ist ihm deshalb eine hohe Genugthuung, daß er des Kaisers wachsende Autorität in kirchlichen Angelegenheiten<sup>4)</sup>, auch die Fürsorge, mit der er der Kirche zugefügten Schaden heilt<sup>5)</sup>, zu rühmen Gelegenheit hat. Und sicher nicht absichtslos trägt Barbarossa bei ihm den Titel eines *pius praesul*.<sup>6)</sup> Die oft erwähnten Sätze, mit denen er seinen Helden preist, beweisen es, daß er seinen Charakter vor allem nach diesem Augustinischen Ideale bemißt und schildert.<sup>7)</sup>

1) GII<sub>3</sub> Schlufs. Aus dem Satze in c. 22 (100): 'anhelabat (sc. der Kaiser) ad accipiendam orbis et Urbis monarchiam' ist natürlich keine entgegengesetzte Folgerung zu ziehen. 2) GII<sub>28</sub> Schlufs.

3) An den Kaiser S. 116 f. 4) GII<sub>10</sub>. 5) c. 11 (90 f.).

6) c. 22 S. 99. In diesem versöhnlichen Sinne (gegen Bernheim S. 39) erscheint der Papst ein andermal als 'Vater' des Kaisers: c. 31 cf. c. 28 Schlufs. Dieselbe Gesinnung spricht aus Ottos Darstellung der Magdeburger Wahlstreitigkeiten GII<sub>6</sub>, wie schon Bernheim, Zur Geschichte des Wormser Konkordates S. 59 nachweist.

7) Cf. Bernheim S. 36 f.

Kehrt man von hier aus zu der obengestellten Frage zurück: Sind direkte Bernhardinische und Augustinische Einflüsse in Ottos kirchenpolitischen Anschauungen nachzuweisen? — so wird man nur die Existenz der letzteren behaupten dürfen.<sup>1)</sup> Denn Bernhards glänzende Ausführungen in seiner Schrift de consideratione haben ihn im einzelnen unberührt gelassen, obwohl es wahrscheinlich ist, daß er sie gekannt hat.<sup>2)</sup> Daß aber nun doch die allgemeine Tendenz Bernhardinischer Lehren dem Autor nicht ganz abhanden gekommen ist, konnte oben vermutet werden. Wie er als christlicher Pessimist sittlichen Zwecken dient, wie er als beredter Interpret der Augustinischen Lehre von den beiden Staaten sittlichen Idealen Ausdruck verleiht, so sucht er auch die kirchenpolitischen Fragen, die sich ihm aufdrängen, bisweilen in ähnlicher Weise zu beantworten.

Das Wenige, was wir über Ottos kirchenpolitisches Wirken von anderen wissen, kann das bisher aus seinen Schriften Gefundene bestätigen. Wir hören zwar, daß er einmal einen nichtinvestierten Kleriker geweiht hat.<sup>3)</sup> Aber diesem Zeugnis stehen mehrere andere gegenüber, die zeigen, wie viel ihm an dem Frieden zwischen imperium und sacerdotium gelegen war, vor allem die Thatsache seines Vermittelungsversuches zwischen Hadrian IV. und Barbarossa, 1158<sup>4)</sup>, sodann aber auch sein energisches Auftreten in Fällen, wo der Staat gegen die Kirche Übergriffe verschuldet hatte.<sup>5)</sup> Rahewin erzählt ausdrücklich von dem singularis dolor, den sein Lehrer wegen des Streites zwischen den beiden Gewalten empfunden habe.<sup>6)</sup> Dieses Urteil Rahewins verdient nach dem, was wir den Schriften unseres Autors entnehmen können, volles Vertrauen. Den Höhepunkt des Kampfes Barbarossas hat er nicht mehr erlebt. So hat er nicht erweisen können, ob seine kirchenpolitische Theorie auch in Zeiten des Sturmes aufrechtzuerhalten war. Es ist eine schöne Vermutung Bernheims<sup>7)</sup>, wenn er meint: 'vielleicht hätte er dann mit seiner mönchischen Nei-

1) Seine unrichtige Beurteilung Augustins (s. oben S. 73) bringt Eicken dazu, einen Gegensatz zwischen Otto und Augustin zu konstruieren: S. 668.

2) Der geringe Einfluß des Buches de consideratione auf die gleichzeitige Publizistik ist überhaupt auffallend. Joh. Saresb. kennt es (Polier. V<sub>15</sub> M 199<sub>577</sub> D), entfernt sich aber mit seinen Gedanken von Bernhard sehr weit.

3) Bernheim, Zur Geschichte des Wormser Konkordates, S. 58 n. 70; cf. S. 59. 4) Rah. III<sub>22</sub>. 24.

5) Bernhardi, Konrad III., S. 308.

6) Rah. III<sub>22</sub>. Ottos Stellung zum Wormser Konkordat behandelt ausführlich: Bernheim, Zur Geschichte des W. K. (1878) S. 30 — 32. S. 55 ff. Zur Geschichte der kirchlichen Wahlen, Forschungen XX (1880) S. 375 f. Investitur und Bischofswahl im 11. und 12. Jahrh. Z. f. K.-G. VII (1885) S. 324. 328. M. J. ö. G. VI<sub>88</sub>. 7) M. J. ö. G. VI<sub>151</sub>.

gung Ernst gemacht und in der abgeschiedenen Stille des Klosters Frieden und Trost gesucht' ... Andere, energischere Naturen haben statt seiner den Kampf Seite an Seite mit Barbarossa ausgefochten. Wer will sagen, welche Geistesart dabei das meiste hätte wirken können? Genug, daß unser Autor vor dieser Zeit in dem Cistercienserkloster, an dessen Spitze er gestanden hatte, verschieden ist.

## V.

1. Moderne 'Geschichten der Geschichtsphilosophie', wie diejenigen Flints und Rocholls, brauchen die mittelalterliche Periode dieser Wissenschaft nur einleitungsweise zu behandeln. Denn eine wissenschaftliche Geschichtsphilosophie ist im Mittelalter ebenso unmöglich wie eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung. Und doch kann man den wenigen Versuchen, die auch das Mittelalter gemacht hat, das Woher, Wie und Wohin der Weltgeschichte zu ergründen, manches bemerkenswerte Zeugnis für die Geistesgeschichte der betreffenden Epoche entnehmen.

Ein Beispiel dafür ist Otto von Freising. Als einen Anhänger des neuen französischen Frömmigkeitsideals und als einen eifrigen Schüler der neu emporblühenden französischen 'Wissenschaft' zeigt ihn schon sein Leben.

In seiner Philosophie sieht man dieselbe Abhängigkeit von französischen Vorbildern. Seine Eschatologie steht gleichfalls teilweise auf diesem Boden. Aber mit diesen französischen Einflüssen, zu denen sich fast überall altkirchliche, besonders Augustinische, gesellen, ist schon hier nicht alles restlos erklärt. Schon auf rein philosophischem Gebiete lassen sich bei Otto vereinzelt Versuche selbständiger Gedankenarbeit aufzeigen.

Als Geschichtsphilosoph im besonderen aber ist Otto vor allem ein vielfach selbständiger Vertreter des christlichen Pessimismus, wenn er darin auch wieder mit den französischen und altchristlichen Vorbildern zusammentrifft. Die Weltgeschichte ist ihm eine Geschichte des menschlichen Elends. Da seine beiden Geschichtswerke — sie sind unter völlig verschiedenen äußeren Umständen verfaßt — in verschieden starker Weise dieser Strömung Raum geben, so sind sie zugleich ein Zeugnis für die Unfähigkeit des Verfassers, sein System gegenüber den eindringlich zu ihm redenden historischen Thatfachen zu behaupten. Und indem sie weiterhin den christlichen Pessimismus in den Dienst des neuen ethischen Ideals stellen, weisen sie wieder auf das Land hin, dem Otto die verschiedenen Elemente seiner Bildung verdankt.

Alte und neue Einflüsse haben auch auf die Einteilungstheorien seines Werkes gewirkt. Was ihm dabei die altkatholische Geschichtsbetrachtung an die Hand giebt, verwertet er, aber ohne folgerichtige Durchführung. Was er dabei selbst andeutet, ist höchst unvollkommen. Im Grunde ist auch für ihn der letzte, entscheidende Abschnitt der geschichtlichen Entwicklung im Inkarnationsjahre zu seinem Ende gelangt; seit dieser Zeit kann es keine tiefergreifende Periodisierung mehr geben.

Die Abhängigkeit Ottos von der Patristik, besonders von Augustin, läßt seine Werke zugleich als eine Entwicklungsphase in der Geschichte des mittelalterlichen Augustinismus erscheinen. Bei dem wichtigsten Gedanken seiner Geschichtsphilosophie, der Theorie von den beiden Staaten, geht er, ganz unbeeinflusst von gleichzeitigen Lehren, auf Augustin zurück. Augustinische Begriffe werden von ihm zugleich frei weiter gebildet. Wiederum treten sie — besonders eindrucksvoll beim großen Weltgerichte selbst — unter das ethische Ideal. Und so wird wenigstens in der Tendenz ein Einklang geschaffen zwischen ihnen und den früher geäußerten christlich-pessimistischen Gedanken.

Mit Augustin, dann aber überhaupt mit der mittelalterlichen Weltanschauung deckt sich weiterhin Ottos 'absoluter Theismus'. Er vertieft ihn, indem er mehrfach 'göttliche' Handlungen zu motivieren oder zu verteidigen sucht.

Augustin ist auch in der Kirchenpolitik Ottos Leitstern. Die Gregorianischen Gedanken, zu Ottos Zeit nur noch bisweilen vertreten, finden bei ihm keine Billigung mehr. Seine Beurteilung der Geschichte der Päpste bezeugt von neuem seine starken sittlichen Interessen.<sup>1)</sup> Seine systematischen Auslassungen über das Verhältnis von Staat und Kirche bieten wieder ein Beispiel für sein unsystematisches und widerspruchsvolles, aber teilweise selbständiges Verfahren. Pessimistische Geschichtsbetrachtung, Zweistaatentheorie, kirchenpolitische Lehre: alle drei zeigen also vereinzelte Spuren eines Urteils von sittlichem, d. h. cisterciensischem Standpunkte aus. Sie sind nicht ganz von den Bernhardinischen Einflüssen freizusprechen. Bernhard selbst steht als eine kirchenpolitisch beinahe abnorme Erscheinung zwischen dem alten Gregorianismus und der durch Alexander III. neu begründeten hierarchischen Herrschaftslehre. Indem er auch in der Kirchenpolitik seinen sittlich-religiösen Bedürfnissen Rechnung trägt,

---

1) Gegen Bernheim S. 47, der es bestreitet, daß das ethische Ideal des Mönchtums 'einen entscheidenden Einfluß auf seine Ansichten von Kirche und Staat' geübt habe.

hat er wenig verständnisvolle Nachfolger gefunden. Unter diesen wenigen war auch der Freisinger Bischof.

2. Otto steht als der berühmteste Geschichtsschreiber am Eingange der staufischen Periode. Für diese selbst ist seine Geistesart nicht mehr charakteristisch. Seine Ideale stammen aus dem Frankreich des heiligen Bernhard. Dessen Gedanken aber haben die Geistesgeschichte der Stauferzeit nicht mehr zu beherrschen vermocht. Laienhaft wird jetzt die Bildung. Schildesamt und Weltfreude verdrängen die alten Ideale.<sup>1)</sup> Unser Historiker hat diese noch einmal mit voller Überzeugung vertreten. Aber er gehört mit ihnen schon für die Regierungszeit Barbarossas einer überwundenen Epoche an. Gerade im Gegensatze zu der weltlicheren und nationaleren Litteratur, die jetzt emporwächst, verdient Otto von Freising Beachtung.

Er steht, wie einst Augustin, auf der Grenzscheide zweier Zeiten, in einer Übergangsperiode, die wohl geeignet sein mochte zu geschichtsphilosophischer Spekulation.

Aber wie verschieden die Wirkungen der Arbeit dieser beiden Männer! Augustin hat dem ganzen Mittelalter seinen Stempel aufgedrückt. Er hat die wichtigsten Ereignisse der neuen Kirchengeschichte heraufführen helfen. Denn so zahllose antike Elemente seine Weltanschauung auch verarbeitet haben mag: in seiner Grundrichtung deutet er vorwärts und bricht neuen Gedanken die Bahn.

Dagegen ist Ottos Blick rückwärts gerichtet. Augustins Gedanken bedürfen ihm keines Beweises. Und wenn er auch mit großer Wärme die moderne Bernhardinische Frömmigkeit vertritt: auch ihre Wurzeln ruhen ja in Augustinischem Boden. Neben dieser Gebundenheit an die Anschauungen von Vergangenheit und Gegenwart verschwinden in ihm dann doch die Ansätze zu selbständiger Gedankenarbeit. Eben mit dieser wesentlich rückwärts gerichteten Tendenz hat Otto die fortschreitende Entwicklung der deutschen Geistesgeschichte nicht mehr hemmen können. Sie ist über ihn hinweggegangen, von anderen Idealen begeistert.

---

1) Das ist an ganz vereinzelt Stellen schon bei unserm Autor geschehen: Bernheim S. 43.

## Citirte Litteratur.<sup>1)</sup>

### 1. Otto von Freising.

*Chronicon* (C): M.G.H. SS. XX<sup>116</sup>—301.  
*Gesta* (G): ed. Waitz<sup>2</sup> S. 1—129. 8°.

Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten von M.G.H. XX bez. der Waitzschen Oktavausgabe.

*Wilmans*, Vorrede M. G. H. I. c. S. 83—115.

*Waitz*, Vorrede I. c. S. I—XXXI.

*Wilmans*, Über die Chronik des Otto v. Fr. Archiv X<sup>131</sup>—173.

*Bernheim*, Der Charakter Ottos v. Fr. und seiner Werke. M. J. 8. G. VI (1885)<sup>1</sup>—51.

*Büdingen*, Die Entstehung des 8. Buches Ottos v. Fr. Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil.-hist. Klasse, Band 98 (1881)<sup>325</sup>—365.

*Giesebrecht*, Geschichte der deutschen Kaiserzeit. IV—VI.

*Grotefend*, Der Wert der Gesta Friderici. 1870.

*Gundlach*, Barbarossalieder. 1899.  
*Histoire Littéraire de la France* XIII<sup>268</sup>—285.

*Huber*, Otto von Freising. 1847.

*Lang*, Psychologische Charakteristik Ottos v. Fr. 1852.

*Lasch*, Das Erwachen der hist. Kritik im Mittelalter. 1887.

*Lüdecke*, Der hist. Wert des ersten Buches von Ottos v. Fr. Gesta Friderici. 1884, fortgesetzt in einem Stendaler Gymnasialprogramm von 1885.

*Nitzsch*, Geschichte des deutschen Volkes. Band 2.

—, Staufische Studien in der Hist. Ztschr. III<sup>322</sup>—409.

*Sorgenfrey*, Zur Charakteristik des Otto v. Fr. 1873.

*Wiedemann*, Otto von Freysingen. 1848.

*Horst Kohl*, Übersetzung des 6. und 7. Buches der Chronik und der Gesten in den Geschichtsschr. der deutschen Vorzeit.

*Wattenbach*, Deutschlands Geschichtsquellen<sup>6</sup> 1893 f.

*Lorenz*, Deutschlands Geschichtsquellen<sup>8</sup> 1886 f.

*Wegele*, Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Humanismus. 1885.

*Juritsch*, Geschichte der Babenberger. 1894.

*Hauck*, Kirchengeschichte III.

*Harnack*, Dogmengeschichte III.

*Seeberg*, Dogmengeschichte I. II.

*Gierke*, Deutsches Genossenschaftsrecht III.

*Lamprecht*, Deutsche Geschichte. II. III.

*Eicken*, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 1887.

*Mirbt*, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. 1894.

*Bernhardi*, Konrad III. 1883.

### 2. Augustin.

*De civitate Dei* (CD) ed. Dombart 1863.

*Confessiones* Migne (M) 32.

*Tract. in Joh.* M 35.

*Enarrat. in Psalmos* M 36 f.

*De Trinitate* M 42.

*De diversis quaestionibus*

*De fide et operibus*

*Ench. ad Laurentium*

*De agone Christiano*

*De catechiz. rudibus*

} M 40.

*Eucken*, Lebensanschauungen der großen Denker. 1890.

*Loofs* bei Herzog<sup>9</sup> II.

*Mirbt*, Die Stellung A.s im Gregorianischen Kirchenstreite. 1898.

*Niemann*, Die Geschichtsphilosophie Augustins. 1895.

*Reuter*, Augustinische Studien. Ztschr. für K.-G. IV<sup>1</sup>—43. 204—260. 506—548.

*Seyrich*, Die Geschichtsphilosophie Augustins. 1891.

*Überweg*, Geschichte der Philosophie<sup>8</sup> II, bearb. von Heinze.

1) M = Migne, Patrologia Latina.

## 3. Orosius.

*Hist. adv. paganos* ed. Zange-  
meister. 1882.  
*Ebert*, Litteraturgeschichte des  
Mittelalters. <sup>2</sup>I.

## 4. Gregor der Grosse.

*Briefe* M.G.H. Epp. I.  
*Dialogi* Ed. Maurina II.  
*Moralia* ibid. I. }  
*Homiliae* in Ezechielem } ibid. } 1705.  
in Evangelia } I. }

## 5. Bernhard.

*Werke* bei M 182 f.  
*Deutsch* bei Herzog <sup>2</sup>II. IV.  
*Vacandard*, Vie de St. Bernard.  
1895.

## 6. Hugo von St. Viktor.

*Werke* M 175 f.  
*Liebner*, H. v. St. V. 1832.  
*Preger*, Geschichte der Mystik. I.  
1874.  
*Kilgenstein*, Die Gotteslehre des  
H. v. St. V. 1897.  
*O. Schmidt*, H. v. St. V. als Pädä-  
gog. 1893.

## 7. Ekkehard von Aura.

*Chronicon* SS. VI.  
*Buchholz*, E. v. A. 1888.

## 8. Honorius Augustodunensis.

*Summa Gloria Lib. de lite* III.  
*Sonstige Werke* M 172.

## 9. Gerhoh von Reichersberg.

*Werke* M 193 f  
*Ribbeck*, G. v. R. Forschgn. 241—80.  
*Sturmhöfel*, G. v. R. 1888.

## 10. Johann von Salisbury.

*Werke* M 199.  
*Dictionary of National Biography*  
29 (1892) 439—446.  
*Gennrich*, Die Staats- und Kirchen-  
lehre des J. v. S. 1894.  
*Schubert*, Die Staatslehre Js. v. S.  
1897.

## 11. Ordericus Vitalis.

*Hist. Ecclesiastica* M 188.

## 12. Robertus Pullus.

*Sententiae* M 186.  
*H. Böhm*, Kirche und Staat in  
England und in der Normandie  
im 11. und 12. Jahrhundert. 1899.

## 13. Gilbert.

*Werke* M 64. 188.  
*Berthaud*, G. de la Porrée. 1892.

## 14. Abälard.

*Werke* ed. Cousin 2 Bde. 1849/59.  
*Reuter*, Gesch. der rel. Aufklärung  
im Mittelalter. I. 1875.  
*Deutsch*, Peter Abälard. 1893.  
*Hausrath*, Peter Abälard. 1893.  
*Rémusat*, Pierre Abélard. 1845.  
2 Bde.

15. Philosophie im  
allgemeinen.

*Bach*, Dogmengeschichte des Mittel-  
alters. 2 Bde. 1873/75.  
*Hauréau*, Hist. de la philosophie  
scolastique I. 1872.  
*Stöckl*, Geschichte der Philosophie  
des Mittelalters I. 1864.  
*Prantl*, Geschichte der Logik im  
Abendlande. <sup>2</sup>II.

16. Geschichtsphilosophie  
im allgemeinen

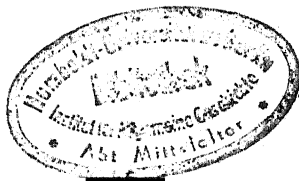
*Rocholl*, Die Philosophie der Ge-  
schichte I. 1878.  
*Flint*, The philosophy of history.  
Vol. I. 1874.  
*Ebert*, Litteraturgeschichte des  
Mittelalters I. II.  
*Trieber*, Idee der 4 Weltreiche.  
Hermes 27 (1892).  
*Kampers*, Idee von der Ablösung  
der Weltreiche. Hist. Jahrb. 19  
(1898).  
*Hertzberg*, Über die Chroniken des  
Isidor von Sevilla. Forschgn.  
15 (1875).  
*Bousset*, Der Antichrist. 1895.  
*Wadstein*, Antichrist etc. Ztschr.  
für wiss. Theol. 38. 39.

### Berichtigungen.

- S. 11 Z. 6 v. u. sind 4) und 5) zu vertauschen.  
S. 12 n. 5 lies docens für dicens.  
S. 15 Z. 13 v. u. lies maleficiendi für maleficiandi.  
S. 18 rechts H 1028 C für H 1028 B; i. e. für c. e.  
n. 4 Z. 4 1751027 B für 1751029 B.  
S. 19 zu 296<sub>13-14</sub> cf. 2. Cor. 12.  
S. 20 zu 297<sub>10-13</sub>: der Zusatz ist zu streichen.  
S. 21 n. 1 1154 C für 1151 C.  
S. 26 n. 1 119 für 116.



Druck von B. G. Teubner in Dresden.





[www.books2ebooks.eu](http://www.books2ebooks.eu)